

# Unwandelbarkeit oder Freiheit

*Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen*

*Karlheinz Ruhstorfer*

»Nichts hat von jeher den angestrengtesten philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem alles begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfes – und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit – mit der unbeschränkten göttlichen Kausalität vereinigen lassen, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muss, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird.« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling)<sup>1</sup>

Die Frage, ob und wie das Wissen des ewigen Gottes mit der Freiheit des Menschen vereinbar ist, gehört zu den umstrittensten und subtilsten Komplexen der Philosophie und Theologie. Die Problematik spitzt sich zu, wenn Gott als absolute Ursache von schlechthin allem gedacht wird. In der Spätantike stellt sich erstmals die Frage in aller Radikalität, inwiefern das Vorherwissen des unwandelbaren Gottes den geschaffenen Dingen Notwendigkeit auferlegt und damit Kontingenz und Freiheit verunmöglicht. In aller Ausführlichkeit hat der römische Philosoph Boethius in seinem Buch über den »Trost der Philosophie« sowohl die Fragestellung entfaltet als auch eine wirkmächtige Antwort gegeben. Quer durch die Geschichte – stets an zentralen Punkten der Entwicklung – drängt sich die Thematik in immer neuer Weise auf. Und gerade auch in unseren Tagen gibt es dazu intensive Diskussionen.

<sup>1</sup> FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (Sämtliche Werke, Bd. 13), hg. v. KFA SCHELLING, Stuttgart/Augsburg 1858, 345 (Hervorhebung im Original).

Nach Abschluss des Manuskripts erschien der einschlägige Sammelband ELEONORE STUMP / GEORG GASSER / JOHANNES GRÖSSL (Hg), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015. Das Buch enthält aber keine wesentlich neuen Einsichten, so dass die hier vorgestellte Argumentation ihre Gültigkeit behält.

Ich werde mich im Folgenden zunächst auf die geschichtliche Entwicklung der Problemstellung bei Augustinus und Thomas von Aquin sowie bei Kant und Fichte konzentrieren, um dann auf zwei besonders wirkmächtige Strömungen in der deutschsprachigen katholischen Theologie einzugehen. Zum einen ist da die Münsteraner Schule der Transzendentaltheologie, die in Thomas Pröpfer ihren maßgebenden Protagonisten hat. Pröpfer machte sich besonders um die Rezeption neuzeitlicher Philosophie der Freiheit verdient. Er und viele seiner Schüler gehen nun aber davon aus, dass die Annahme einer »formal unbedingten Freiheit« zu Modifikationen bei den göttlichen Attributen zwingt und zum Gedanken einer offenen Geschichte führt. Zum anderen werden mit der Prozesstheologie und dem *Open View Theism* Ansätze diskutiert, die ursprünglich in der anglophonen Welt zu Hause sind. Beide Richtungen bedienen sich heute über weite Strecken der analytischen Philosophie und wenden sich entschieden gegen bestimmte Vorstellung göttlicher Unwandelbarkeit und Ewigkeit. Es finden sich aber auch in diesem Diskursfeld massive Gegenstimmen, wobei häufig Theoreme der patristisch-scholastischen Tradition mit analytischen Formen der Argumentation aktualisiert werden. Ziel meiner Überlegungen ist es zu zeigen, dass eine Reflexion auf die Geschichte helfen kann, heutige Einseitigkeiten und damit auch Frontstellungen zu vermeiden. Wegweisend wird dabei die Erneuerung der Unterscheidung von Verstand und Vernunft.

Um eine erste Orientierung zu gewinnen, möchte ich zuvor einen logischen Aufriss der möglichen Positionen geben. Freiheit soll auf einer ersten Reflexionsstufe als Vermögen, selbst Ursache sein zu können, bestimmt werden. Sogleich stellt sich die Frage, wie die Verursachung durch menschliche Freiheit mit der Verursachung durch Gott zusammengehen kann, zumal Gott traditionell als erste Ursache von allem und so auch der Freiheit angenommen wird. Es ergeben sich folgende Möglichkeiten des Verhältnisses beider Ursachen zueinander:

1. Gott ist die absolute Erstursache und die menschliche Freiheit ist eine durch Gott bedingte relative Ursache, d. h. Zweitursache. Dieses – hypothetische – Verhältnis, demgemäß die menschliche Freiheit gottgewirkt, d. h. geschaffen ist, finden wir vor allem im Zeitalter der Patristik und Scholastik.

2. Gott ist die absolute Ursache und die menschliche Freiheit ist ebenfalls eine unbedingte und mithin absolute Ursache. Beide Ursachen befinden sich in einer Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Dieses – dialektische – Verhältnis, demgemäß streng genommen die menschliche Freiheit letztlich die Manifestation des Göttlichen im Menschen ist, entwickelt sich in der Neuzeit.

3. Die endliche Freiheit des Menschen ist absolut, und Gott existiert nicht. Diese Variante hat ihren zentralen Ort im Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, etwa im Existenzialismus eines Jean-Paul Sartre. Für unsere Fragestellung sind die offen atheistischen Überlegungen irrelevant, da eine Seite unserer gesuchten Verhältnisbestimmung, nämlich Gott, fehlt.

4. Die menschliche Freiheit ist nur eine Illusion, und Gott existiert nicht. Diese Theorie, die bereits bei Nietzsche zu finden ist, wird heute in den verschiedensten Varianten des Naturalismus vertreten. In unserem Kontext soll diese Option allerdings ausgeblendet bleiben.

5. Die endliche Freiheit des Menschen ist absolut und Gott existiert, ist aber nicht seinerseits absolute Ursache. Hier ergeben sich im Wesentlichen zwei Varianten:

5.1 Der klassische Deismus, der davon ausgeht, dass Gott zwar als erste Ursache die Welt geschaffen, dann aber diese Welt sich selbst überlassen hat. Diese Position der Aufklärung des 17. und vor allem des 18. Jahrhunderts wird allerdings durch Kant und den deutschen Idealismus der inneren Haltlosigkeit überführt. Das für uns hier maßgebliche Argument gegen den Deismus ist, dass diese Position letztlich auf einen praktischen Atheismus hinausläuft. Deshalb kann sie in unserem Kontext ebenfalls außer Acht bleiben.

5.2 Eine Reihe von heutigen Positionen nimmt an, dass Gott zwar weiterhin auf die Schöpfung einwirkt und so mit ihr in Beziehung bleibt, allerdings wird Gott dadurch radikal relativiert. Gott und Geschöpf stehen gleichsam wie zwei endliche Entitäten miteinander in Interaktion. Bei aller Betonung der Transzendenz Gottes wird er faktisch als Gegenstand vorgestellt und mit Denkformen des bloßen Verstandes behandelt. In der Folge kommt es zu einer neuen Interpretation seiner Attribute (v. a. Allmacht und Ewigkeit). Dies geschieht in unterschiedlicher Weise etwa in der Präpperschule, in der Prozesstheologie und im *Open View Theism*.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Eine frühe interessante katholische Variante dieses Denkens hat ein Pfarrer von Triberg in Baden namens Josef Heller bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt. Vgl. dazu KARLHEINZ RUHSTORFER, Freiheit und Prädestination. Der Ansatz des Dr. Joseph Heller, Pfarrer von Triberg, in: Freiburger Diözesanarchiv 120 (2000), 157–188. Zum entsprechenden Freiheitsverständnis vgl. JOHANNES GRÖSSL, Gott als Liebe denken – Anliegen und Optionen des Offenen Theismus, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 54,4 (2013), 469–488, 472.

# 1 Freiheit und Unwandelbarkeit Gottes im geschichtlichen Kontext

## 1.1 Der patristisch-scholastische Kontext

### a) Augustinus

Der Grundgedanke, mit dem die Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit steht und fällt, ist die neuplatonische Einsicht: Alles ist gegeben.<sup>3</sup> Schlechthin alles geht aus dem Einen hervor, wie Plotin betont.<sup>4</sup> Dieses Eine zeichnet sich durch absolute Transzendenz aus. Streng genommen »ist« das Eine nicht, weshalb es sich jeder Denkbareit und jeder Aussagbarkeit entzieht. Jede eindeutige und mithin univoke Aussage muss als selbstwidersprüchlich erscheinen.<sup>5</sup> Nur wenn die Rede in der Schwebe zwischen positiver Aussage und Negation dieser Aussage bleibt, kann vom Einen – in analoger Weise – gesprochen werden. Während bei Plotin das Eine über dem Denken (*nous*) und dessen Reflexion liegt und von daher nicht gedacht werden kann, bindet es schon Porphyrios in neuer Weise in ein geistiges Kontinuum (*kósmos noëtós*) ein. Aber erst Augustinus wird in Fortführung plotinisch-porphyrischer Inspirationen den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f.) in Philosophie übersetzen und das Gemeinsame von Schöpfer und Geschöpf gerade in der Geistigkeit sehen. In Gedächtnis, Verstand und Wille des Menschen spiegelt sich die göttliche Trinität. Bezogen auf unser Thema bedeutet dies, dass die Freiheit ein Moment der Gottebenbildlichkeit darstellt. Doch auch bei Augustinus erhält sich der absolute Unterschied zwischen Gott und Mensch. Dieser wird aber nun näher bestimmt als derjenige zwischen Gottes Unwandelbarkeit und der Wandelbarkeit des Menschen, was nichts anderes ist als eine Konsequenz aus dem Grundunterschied zwischen der absoluten Einheit Gottes und der relativen Vielheit des Menschen. Gäbe es in Gott nämlich Bewegung, so gäbe es einen Übergang von Zustand  $Z_1$  zum Zustand  $Z_2$  und damit eine Pluralität, die gerade ausgeschlossen wird. Nur nebenbei sei bemerkt, dass auch die trinitarische Struktur Gottes nicht als Widerspruch zur absoluten Einheit Gottes gedacht wird. Doch ist das hier nicht unser Thema.

<sup>3</sup> Vgl. KARLHEINZ RUHSTORFER, Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit. Confessiones 7, in: NORBERT FISCHER / CORNELIUS MAYER (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg u. a. 1998, 283–342, bes. 296.

<sup>4</sup> PLOTIN, Enneade V 1, 2, 3.

<sup>5</sup> PLOTIN, Enneade VI 1, 3; V 3, 13, 1.

Augustinus gilt in der Theologiegeschichte unter anderem als *der* Lehrer der Gnade, doch impliziert dies nach dem bisher Gesagten, dass er damit auch *der* Lehrer der *Freiheit* des Menschen ist. Denn wie sich das Urbild Gott durch Freiheit auszeichnet, so auch das Geschöpf. Das freie menschliche Subjekt tritt gerade bei Augustinus in weltgeschichtlich neuer Radikalität in den Blick, um hier nur auf seine »Confessiones« zu verweisen, wo das Individuum vor die Aufgabe gestellt wird, seinen Weg durch eigene Einsicht und eigene freie Entscheidung zu suchen und zu finden. Nur deshalb kann es überhaupt schuldig werden, nur deshalb sind »Bekenntnisse« bezüglich der eigenen Wege und Irrwege, aber auch Reue und Zerknirschung überhaupt möglich und sinnvoll. Freilich bleibt die menschliche Freiheit noch einmal von der göttlichen Freiheit umfasst, was aber gerade deshalb nicht als Widerspruch empfunden wird, weil Schöpfer und Geschöpf auf absolut unterschiedlichen Ebenen liegen und streng genommen der christliche Gott sich jeder einfachen Prädikatisierung entzieht, wie das plotinische Eine. Die Frage des bloßen Verstandes *entweder* Gnade *oder* Freiheit ist im Ansatz falsch gestellt, weil dadurch eine Vergleichbarkeit von Gott und Mensch impliziert ist, die gerade nicht gegeben ist. Von Gott und Gnade kann nicht im selben Sinn gesprochen werden wie von Mensch und Freiheit, eben weil es sich hier nicht um zwei endliche Größen handelt.

Auf seinem verschlungenen und wendungsreichen Denkweg kommt Augustinus immer deutlicher zum Schluss, dass jedes Seiende, alles, was ist, und was insofern gut ist, von Gott *verursacht* wird. Ausgenommen bleibt das Böse, das als Mangel an Gutem nichtig ist. Ursache des Bösen bleibt der freie Wille des Geschöpfes. So ist es die Frage »unde malum?«, die den Denkweg Augustins vorantreibt. Die Freiheit des Menschen aber wird von Augustinus zwar als *Ursache* begriffen, allerdings als *keine absolute*, sondern eine *relative*; sie bleibt bezogen auf Gott, und sie muss bezogen auf Gott bleiben, da Gott die Ursache von allem ist, insofern es gut ist. Gerade der späte Augustinus macht klar, dass auch die Freiheit, wenn sie sich für Gutes entscheidet, letztlich von Gott gewirkt wird. In seinem Brief an Simplician schreibt der Kirchenvater: »Als erstes also die Gnade, als zweites die guten Werke.«<sup>6</sup> »Gnade« ist der Fachausdruck für eine Verursachung, die gerade nicht einfach in einer Ursachenkette verrechenbar ist, sondern die einzigartige Ursächlichkeit Gottes bezeichnet, die mit nichts vergleichbar ist. Gerade in seinem Werk »Über die Vorherbestim-

<sup>6</sup> »Prima igitur gratia, secunda opera bona«. AUGUSTINUS, De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1, 2, 3.

mung der Heiligen« verdeutlicht Augustinus, dass Gott mit seinem *unfehlbaren ewigen* Ratschluss nicht nur bestimmt, *dass* etwas geschieht, sondern auch *wie* es geschieht, nämlich aus Notwendigkeit oder aus Freiheit. Das bedeutet, auch die freie Tat – als ein *bonum* – hat Gott zu ihrer letzten Ursache. Augustinus zitiert in seinem Werk 81-mal den ersten Korintherbrief 4,7<sup>7</sup>: »Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?«

Wenn die freie Tat ein Übel verursacht, dann hat sie gerade nicht Gott zu ihrer Erstursache, weil nämlich das Übel nichts als der Mangel an Gutem ist und der Mangel als Nichtiges keine Ursache hat. Man kann nur nach dem Grund von etwas fragen, das ist, aber nicht nach etwas, das nicht ist. Die böse Entscheidung als solche aber ist vernichtend und nichtig. Gott führt die Welt der Vollendung entgegen, indem er auch noch aus dem Nichtigen etwas macht. Gleichwohl lässt Gott das Nichtige zu. Er erlaubt dem an sich guten freien Willen, sich selbst zu vernichten und Böses zu wollen. Wir können hier für den Verstand selbstwidersprüchlich formulieren: *Gott will, dass Geschöpfe wollen können, was er nicht will*. Gleichwohl bleibt dieser Gedanke vernünftig. Ursache für die Aktualisierung dieser Möglichkeit bleibt der freie Wille des Geschöpfes.

»Man darf nicht zweifeln, dass Gott Gutes tut, auch wenn er geschehen lässt, was auch immer Übles geschieht. Denn ausschließlich mit rechtem Urteil lässt er dies zu, und es ist in der Tat alles gut, was gerecht ist. Obwohl also Übel, insofern es übel ist, nichts Gutes ist, ist es dennoch gut, dass es nicht nur Gutes, sondern auch Übles gibt. Denn wäre es nicht gut, dass es auch Übles gibt, hätte der allmächtige Gute in keiner Weise zugelassen, dass es ex-

<sup>7</sup> Z. B. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1, 2, 9 (CCL 44,34) und DERS., *Confessiones* VII, 21, 27 (CCL 27,110). Dazu THOMAS GERHARD RING, *Einführung und Erläuterungen*, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *An Simplician. Zwei Bücher über verschiedene Fragen* (Schriften gegen die Pelagianer, Prolegomena Bd. III), eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring, Würzburg 1991, 25–74, 39. In *De praedestinatione sanctorum* 4,8 (PL 44,966,44) bezeichnet es Augustinus als eine Offenbarung, dass ihm der Sinn von 1 Kor 4,7 aufging. Im Umfeld dieser Stelle findet sich auch die missverständliche Formulierung, »bei der Lösung dieser Frage hat man sich zwar um die freie Urteilskraft [*liberum arbitrium*] des menschlichen Willens bemüht, aber die Gnade Gottes hat gesiegt« (966,30ff.; vgl. *Retractationes* 2, 1, 1; CCL 57,89,20f.). Der freie Wille ist eben nicht Erstursache wie die göttliche Gnade, sondern er ist streng genommen deren Wirkung.

istiere; für ihn ist es ohne Zweifel ebenso leicht, das zu tun, was er will, wie es leicht ist, das nicht zuzulassen, was er nicht will.«<sup>8</sup>

Es kann in unserem Kontext nicht darum gehen, die Theodizeefrage für das heutige Reflexionsniveau zu beantworten – so eine befriedigende Antwort denn überhaupt möglich ist. Es ist lediglich darauf zu verweisen, dass Gott das Übel nicht als solches belässt und dass die Existenz des Übels tatsächlich mit dem Gut der Freiheit verbunden ist.<sup>9</sup>

Die subtilen Auseinandersetzungen um den Pelagianismus und den Semipelagianismus, die der *doctor gratiae* führte, lassen die augustinische Prädestinationslehre immer deutlicher hervortreten, deren einfacher Grundgedanke darin besteht: Alles ist gegeben. Da Gott aber Geist ist, absolut, unendlich – und *unwandelbar* –, weiß er immer schon, was er gibt und was er tut. Der Inhalt des göttlichen Wissens legt den Dingen aber gerade keine absolute Notwendigkeit auf, sondern eine bedingte und relative. Es wird zwar geschehen, was Gott weiß, allerdings geschehen die einen Dinge aus Notwendigkeit, die anderen aus Freiheit. Eine absolute, erstursächliche Freiheit, deren Annahme ja zunächst naheliegt, lehnte Augustinus ab. In diesem Sinn ist sein berühmt-berüchtigter Satz zu verstehen, er habe für die Freiheit gekämpft, aber die Gnade habe gesiegt.<sup>10</sup>

Dieser »Sieg« der Gnade führt im Verständnis der patristisch-scholastischen Epoche gerade nicht zur Vernichtung der Freiheit, sondern zu ihrer Konstitution *als Zweitursache*.

»Denn wenn Gott sich erbarmt, dann wollen wir auch. Zur selben Barmherzigkeit gehört es freilich, dass wir wollen; denn Gott ist es, der in uns das Wollen und das Wirken bewirkt für [unseren] guten Willen [Phil 2,13]. Denn wenn wir fragen, ob der gute Wille eine Gabe Gottes sei, wäre es verwunderlich, wenn irgendeiner dies zu leugnen wagte.«<sup>11</sup>

Freilich darf nicht verschwiegen werden, dass mit diesem hypothetischen Gefüge der Gedanke der ewigen Prädestination gesetzt ist. Das Wissen und der Wille Gottes sind der unbedingte Grund des Heils, gemäß dem Grundsatz, dass alles Gute gegeben ist. Eine formal unbedingte Freiheit kann in vorneuzeitlicher Logik nicht gedacht werden. Die bedingte Ursa-

<sup>8</sup> AUGUSTINUS, Enchiridion 3, 11; DERS., De civitate Dei 11, 23.

<sup>9</sup> Vgl. KARLHEINZ RUHSTORFER, Free will defence? Theodizee und Freiheit, in: DERS., Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven, Paderborn u. a. 2013, 101–128.

<sup>10</sup> Vgl. AUGUSTINUS, De praedestinatione sanctorum 4, 8, und Retractationes 2, 1, 1.

<sup>11</sup> AUGUSTINUS, De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1, 2, 12.

che des Heils ist aber die Tat des Menschen, der verantwortlich bleibt. Die Spannung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wird erhalten. Die erste Bedingung für das Heil, der Ratschluss Gottes, bleibt wegen dessen absoluter Transzendenz verborgen, wie Augustinus gerade mit Röm 11,33 immer wieder deutlich macht.<sup>12</sup> Wegen der Zeitlosigkeit Gottes handelt es sich hierbei auch um kein *Vorherwissen* im eigentlichen Sinn. In jedem Fall muss der Mensch sowohl seine ganze Freiheit und seinen Willensentschluss in das Heilsgeschehen einbringen als auch Gott um die Gabe der Gnade bitten. Nur so kann die Selbstherrlichkeit des Menschen ausgeschlossen werden. Das Geschöpf ist Gott unterstellt. Gott allein ist unbedingt. Deshalb ist die Rede von *hypothetischer Vernunft* im Doppelsinn zu verstehen: *hypo* – unter; *thesis* – Stellung. Um es noch einmal deutlich zu machen: es geht hier lediglich darum, den Gedanken eines nicht von Gott geschaffenen *bonum* auszuschließen. »Als einzige Absicht der Apostel und aller Gerechtmachten, die uns die Einsicht in die Gnade [*intellectus gratiae*] aufgezeigt haben, wird also festgehalten: Wer sich rühmt, rühme sich im Herrn [2 Kor 10,17].«<sup>13</sup>

Doch ein zweiter wesentlicher Gedanke ist erst noch anzufügen. Konstruktionspunkt des epochalen Gefüges ist Jesus Christus: Er ist der »Herr«, von dem hier die Rede ist. Jesus von Nazaret ist aber das höchste Beispiel der Gnade. In ihm unterstellt sich Gott sich selbst. Der Sohn dem Vater. Der Mensch dem einen Gott. Auch der menschliche Wille Jesu ist dem Willen des göttlichen Worts unterstellt, und gerade in dieser Unterstellung erfüllt er – in Freiheit – seine Bestimmung. In ihm aber ist uns die Befreiung geschenkt. Eine nicht geschenkte Freiheit widerspricht dem epochalen Prinzip. Insofern Augustinus aber am doppelten Ausgang der Geschichte im Sinne der Scheidung im Gericht festhält und dabei von einer *massa perditionis* spricht, bleibt der Gedanke prekär. Nicht die Quantifizierung des Heils, wohl aber den unverfügbaren Primat der Gnade haben die katholische Kirche und die Kirchen der Reformation in ihre Lehrbildung übernommen.

### b) Thomas von Aquin

Thomas von Aquin entfaltet die augustinische Grundintention, die auch die Überlegungen des Boethius prägt. Es gibt nun gewissermaßen drei Elemente, die in eine Relation gebracht werden müssen. Wir entfalten sie aber hier anders, als Thomas in seiner *Summa Theologiae* dies tut. Dort

<sup>12</sup> Vgl. AUGUSTINUS, De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1, 2, 22.

<sup>13</sup> AUGUSTINUS, De diversis quaestionibus ad Simplicianum 1, 2, 21.

schreitet er vom Schöpfer zum Geschöpf, vom Urbild zum Abbild vor. Ich möchte nun zunächst kurz den freien Willen des Menschen vorstellen, wie Thomas ihn einführt. Streng genommen unterscheidet Thomas *voluntas* und *liberum arbitrium*. Beide sind zwar ein Strebevermögen, doch können sie wie *intellectus* (Vernunft) und *ratiocinatio* (Verstand) differenziert werden, als einfaches und unmittelbares Erstreben einer Sache – Wollen –, und als komplexes Erstreben von etwas mit Absicht auf eine weitere Sache – Wählen. Die Frage, ob der Mensch ein freies Wahlvermögen (*liberum arbitrium*) habe, findet ihre Begründung in der Heiligen Schrift: »Gott hat den Menschen von Beginn an konstituiert und ihn der Hand seines eigenen Urteils überlassen.«<sup>14</sup> In der Begründung gibt er an, dass sonst alle Ermahnungen und Vorschriften sinnlos wären. Der Mensch habe die Möglichkeit, angesichts einer bestimmten Einsicht so oder anders zu handeln. Gerade in besonderen Handlungsoptionen kann der Mensch diese oder eine andere Option wählen.<sup>15</sup> Thomas macht auch hier den Einwand, dass es gemäß der Heiligen Schrift nicht »am Wollenden«, sondern an Gott liege, ob einer wolle oder nicht.<sup>16</sup> Doch hält er dagegen: Dies bedeutet nicht, dass es nicht auch auf den freien Willen ankomme, sondern nur, dass der Wille *kein zureichender Grund* sei. Vielmehr müsse bedacht werden, dass der – ohnehin geschaffene, d. h. von Gott in seinem Sein verursachte – Wille von Gott bewegt und unterstützt werden müsse.<sup>17</sup> Wobei sich wohl das Bewegen auf die allgemeine Erstursächlichkeit Gottes, und das Unterstützen auf den geschwächten Zustand des Willens nach dem Sündenfall bezieht. Thomas verschärft seinen Einwand, indem er mit Aristoteles<sup>18</sup> deutlich macht, dass »frei sein« impliziert, »eigene Ursache [zu] sein.«<sup>19</sup> Zwei Schriftzitate spitzen weiter zu, zunächst Spr 21, 1: »Das Herz des Königs in der Hand des Herrn; er wendet es, wohin er will.« Und dann Phil 2, 13: »Gott ist es, der wirkt das Wollen und das Vollbringen«. Thomas antwortet mit der bekannten Unterscheidung, dass zwar der Wille die Ursache seiner selbst ist, nicht aber notwendigerweise die *erste Ursache*. Erstursache sowohl für die Naturdinge als auch für die »Freiwilligen« (*voluntaria*) ist allein Gott. Wenn Gott aber den Willen bewegt, dann nimmt er dadurch nicht dessen Freiheit weg, sondern er begründet und vervollkommnet sie gemäß dem Diktum: »*Gratia non denegat*

<sup>14</sup> Sir 15, 14; THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, s.c.

<sup>15</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, co.

<sup>16</sup> Röm 9, 16; THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, 2.

<sup>17</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, ad2.

<sup>18</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik* 982b 26.

<sup>19</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, 3.

*naturam, sed perficit eam*; also können wir formulieren: Gott zerstört die Freiheit nicht, sondern vervollkommnet sie. Die Ursächlichkeit Gottes ist keine undifferenzierte, sondern in Naturdingen handelt er gemäß der Natur und in Freiheitsdingen handelt er gemäß der Freiheit – »in jedem gemäß dessen Eigenart«.<sup>20</sup>

Wenn wir nun die erste Ursache selbst in den Blick nehmen, dann ist zunächst die Ursächlichkeit des göttlichen *Wissens* bzw. *Vorherwissens* zu betrachten. Die Frage, ob Gott die Dinge erkennt, weil sie sind, oder ob sie sind, weil er sie weiß, beantwortet Thomas mit Augustinus<sup>21</sup> eindeutig. Sowohl die körperlichen als auch die geistigen Dinge sind nur deshalb, weil sie von Gott gewusst werden.<sup>22</sup> Gottes Wissen ist die erste Ursache von schlechthin allem, denn alles ist durch den göttlichen Logos geworden (vgl. Joh 1,3). Gott erkennt das, was ist, wie das, was nicht ist<sup>23</sup>, das Gute wie das Böse<sup>24</sup>, das Allgemeine wie das Einzelne<sup>25</sup>, das Endliche wie das Unendliche<sup>26</sup> und eben auch die zukünftigen kontingenten Dinge, zu denen die freie Entscheidung gehört<sup>27</sup>.

Das Schriftargument, das seine Überlegungen zur Allwissenheit des ewigen Gottes belegen soll, ist Ps 32,15: »Der jedes ihrer Herzen einzeln gemacht hat, der alle ihre Werke einsieht.«<sup>28</sup> Für Gott sind auch die zufälligen Dinge, zu denen der Wille und seine Entscheide gehören, gerade wegen seiner Zeitüberlegenheit nicht schlechthin zukünftig, sondern *alles steht ihm zugleich vor Augen*. Im *corpus articuli*<sup>29</sup> unterscheidet Thomas zwei Weisen der Erkenntnis von Kontingentem. Die eine erfolgt »in sich selbst, gemäß dem, was schon wirklich ist«. Die Gegenwart des zufällig Eintreffenen wird wahrgenommen. Entsprechend ist dieses Wissen »unfehlbar«, da Sokrates ja sitzt und ich dieses Sitzen sehe. Die zweite Weise ist gemäß der Ursache. Ich kenne hier nur die Freiheit als Quelle der Entscheidung, die so oder anders ausfallen kann. Eine entsprechende Erkenntnis des Resultats erfolgt immer nur »vermutungsweise« – *coniecturaliter*. Im ersten Fall erfolgt eine *determinatio ad unum*, eine definitive Festlegung

<sup>20</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 82, 1, ad3.

<sup>21</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate* 15, 13.

<sup>22</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 8, s.c.

<sup>23</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 9.

<sup>24</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 10.

<sup>25</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 11.

<sup>26</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 12.

<sup>27</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 13.

<sup>28</sup> »Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum« (THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 13, s.c.).

<sup>29</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 13, co.

der gewussten Sache bzw. des Wissens auf eine Alternative, weil die Entscheidung ja schon gefallen ist und mithin in der Vergangenheit liegt. Im zweiten Fall verhält es sich anders. Hier ist gerade noch nicht festgelegt, welche Alternative gewählt wird. Wir wissen nicht, ob sich Sokrates setzen wird oder nicht. Die Entscheidung liegt erst in der Zukunft. »Und so unterliegt das Kontingente nicht durch Gewissheit irgendeiner Erkenntnis«. <sup>30</sup> Die Zukunft kann nicht gewusst werden – ein Gedanke, der sich in den heutigen Diskussionen großer Beliebtheit erfreut.

Gott aber erkennt anders als Menschen, denn seine Erkenntnis geschieht auf *beide Weisen zugleich*. Die Erkenntnis Gottes ereignet sich nicht sukzessiv, sondern zeitgleich (*simul*), denn sie hat ihr Maß nicht an der Zeitenfolge, sondern an der Ewigkeit. Explizit bezieht sich Thomas hier auf Boethius' Theorie von der Ewigkeit, in der alles zeitgleich und vollkommen da ist. <sup>31</sup> Die Ewigkeit umfasst alle Zeit in sich als gegenwärtig. Deshalb können wir in Gott unterscheiden: Insofern er die Dinge *quasi als Vergangene* kennt, gibt es eine »*determinatio ad unum*«, insofern sie *quasi künftig* sind und die Alternativen des Handelns noch offen sind, allerdings nicht. <sup>32</sup> Die Ursächlichkeit Gottes ist, da sie ja in beiden Weisen zugleich erfolgt, streng genommen jenseits der Alternative von »eindeutig festgelegt« und »nicht eindeutig festgelegt«. In der neuplatonischen Tradition kann Gott gerade nicht als Ursache wie jede andere begriffen werden. Er ist jenseits der Optionen des bloßen Verstandes. Die klassische Analogielehre ist ein Versuch, mit der radikalen Transzendenz Gottes umzugehen. <sup>33</sup>

Der Wille Gottes, der ja unwandelbar und ewig ist <sup>34</sup>, erreicht sein Ziel immer, und doch legt er den gewollten Dingen keine Notwendigkeit auf. Thomas unterscheidet hier sehr genau. Man könnte nun sagen, dass Gott manche Dinge zwar will, deren Realisierung aber den Zweitursachen überlässt, die dann entweder notwendig oder kontingent und mithin frei sein können. Die Kontingenz der Effekte käme dann rein durch die Zufälle bzw. Vorsätze der Zweitursache zustande. Dann wäre es möglich, dass Dinge geschehen, die Gott nicht will, auch nicht zulassen will,

<sup>30</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 14, 13, co.

<sup>31</sup> »*tota simul existens*« (vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 10, 1; BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* V).

<sup>32</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 83, 1, co.

<sup>33</sup> Siehe dazu KARLHEINZ RUHSTORFER, *Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus*, in: DERS. (Hg.), *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und Westliche Kultur*, Paderborn 2015, 175–208.

<sup>34</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 19, 3, 1.

sondern die absolut außerhalb seiner Macht liegen. Thomas hält dagegen: »Keine Schwäche der Zweitursachen vermag zu verhindern, dass der Wille Gottes seine Wirkung hervorbringt.«<sup>35</sup> Außerdem dürfe nicht der Eindruck entstehen, dass die Unterscheidung von notwendig und kontingent nicht auf die Erstursache, sondern lediglich auf die Zweitursache zurückgeht.<sup>36</sup> Deshalb ist es besser, die Unterscheidung selbst auf den höchst effizienten (*efficacissima*) Willen Gottes selbst zurückzuführen. Gott bestimmt nicht nur, *was* geschieht, sondern auch, *wie* es geschieht: »Gott will aber, dass manche Dinge notwendig und andere kontingent geschehen, damit eine Ordnung sei in den Dingen, zur Vervollständigung des Ganzen.«<sup>37</sup>

Nicht also, weil die Menschen es mit absoluter endlicher Freiheit wollen, kann etwas gegen den Willen Gottes geschehen, sondern weil Gott will, dass etwas gegen seinen Willen geschehen kann, geschieht etwas auf Grund der Freiheit der Menschen gegen den Willen Gottes. Entscheidend ist auch hier die Differenz zwischen dem *absoluten* Willen Gottes und dem *bedingten* Willen. Es ist notwendig, dass der Wille Gottes geschieht, doch nicht alles geschieht aus Notwendigkeit, manches geschieht aus Freiheit des Geschöpfes. Dabei ist zu unterscheiden: Die gute Entscheidung des Geschöpfes ist von Gott bedingt *gewollt*. Sie hat Gott zur Erstursache und die Freiheit des Menschen zur Zweitursache. Die böse Entscheidung jedoch ist nur bedingt *zugelassen*. Sie hat nicht den unendlichen Gott zur Erstursache, sondern gründet im geschaffenen Willen<sup>38</sup> und dessen Endlichkeit und Nichtigkeit.

Gott lenkt alle Dinge gemäß seiner unwandelbaren Vorsehung (*providentia*). Doch scheint gerade die Existenz des Übels dieser wissenden Sorge Gottes um seine Schöpfung zu widersprechen. Entweder will sich Gott nicht um wirklich alles kümmern oder er kann es nicht.<sup>39</sup> Thomas hält dagegen, dass die Ordnung der Dinge auf ein Ziel hin – genau das besagt Vorsehung – sich auf das Allgemeine und das Einzelne erstreckt. Doch während Gott bezogen auf das Allgemeine und Ganze kein Übel zulässt, ist dies im Besonderen und Einzelnen durchaus möglich. Wie das Übel des natürlichen Alterns und Sterbens bezogen auf das Individuum die Geschlechterfolge und damit ein Gut im Allgemeinen möglich macht, so lässt Gott grundsätzlich im Einzelnen und Besonderen Übel zu, um daraus ein

<sup>35</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 19, 8, co.

<sup>36</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 19, 8, co.

<sup>37</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 19, 8, co.

<sup>38</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 19, 9, ad3.

<sup>39</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 22, 2, 2.

höheres Gut hervorzubringen.<sup>40</sup> So sind auch die Handlungen des Menschen durchaus nicht auf eine Option festgelegt.<sup>41</sup> Das freie Schalten und Walten des Menschen gleicht einer »besonderen [menschlichen] Vorsehung«, die von der »universalen Vorsehung« Gottes umfasst wird. So bleibt der Mensch seinem Urteil überlassen und dennoch von der Vorsehung umfasst. »Aber weil selbst die Handlungen des freien Urteils (*liberum arbitrium*) auf Gott gleich als einer Ursache zurückgeführt werden, ist es notwendig, dass auch die Dinge, die aus freiem Urteil geschehen, auch der Vorsehung Gottes unterliegen.«<sup>42</sup>

Gottes Vorsehung erstreckt sich zwar unmittelbar auf alles, insofern gemäß der Ordnung der Dinge alles auf ein Ziel hin ausgerichtet wird. Die Durchführung dieser Ordnung allerdings erfolgt nicht unmittelbar; vielmehr hat hier jene »besondere Vorsehung« durch das Denken und Wollen des Menschen seinen Ort: »Weil er das Niedrigere durch das Höhere lenkt, nicht wegen einem Defekt seiner Macht, sondern wegen des Überflusses seiner Güte, damit er die Würde der Ursächlichkeit auch seinen Geschöpfen mitteile.«<sup>43</sup>

Diese Würde aber impliziert, dass sie in dem ihr überlassenen Rahmen ihre Gottebenbildlichkeit verwirklicht. Gott ist die freie Ursache. Die Menschen sind seine Wirkung. Als solche aber sind sie jedoch ihrerseits auch freie Ursache. *Deshalb schließt Thomas ausdrücklich aus, dass die göttliche Vorhersehung allen Dingen Notwendigkeit auferlegt.* Die Dinge sollen geschehen gemäß ihren »nächsten Ursachen« (*causae proximae*). Für die notwendigen Angelegenheiten sind notwendige »nächste Ursachen« bereitet, für die kontingenten zufällige oder freie. So muss sich der Wille Gottes zwar im Allgemeinen vollziehen, denn letztlich wird alles gut. Nicht aber im Einzelnen. So kann der freie Wille sich durchaus dem göttlichen widersetzen.

Der menschliche Wille (*voluntas*) wird von Gott zwar gleich einem »äußeren Motiv« bewegt, doch erlegt diese Bewegung dem Willen keine Notwendigkeit auf. Mit Dionysius Pseudo-Areopagita macht Thomas deutlich, dass die göttliche Providenz die Dinge nicht zerstört, sondern bewahrt. Die Vorhersehung stiftet und erhält den Willen der Menschen.

<sup>40</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 22, 2, ad2, mit Zitat von AUGUSTINUS, *Enchiridion* 3, 11: Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 2, 3, ad2.

<sup>41</sup> »non determinata ad unum« (THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 22, 2, ad4).

<sup>42</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 22, 2, ad4.

<sup>43</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1, 22, 3, co.

»Weil also der Wille ein aktives Prinzip ist, das nicht auf eines festgelegt ist [*determinatum ad unum*], sondern sich zu Verschiedenem indifferent verhält, bewegt ihn Gott so, dass er ihn nicht aus Notwendigkeit auf Eines festlegt, vielmehr bleibt seine Bewegung kontingent und nicht notwendig.«<sup>44</sup>

Eine platte Determination durch Gott würde also den freien Willen vernichten. Aber Gott kann den Willen »frei« bewegen, wie es seiner Natur entspricht.<sup>45</sup> Wenn also Gott den Willen auf etwas hin bewegt, so kann dieser sich dem göttlichen Willen stets widersetzen. Es ist ihm nicht schlechthin unmöglich (*impossibile simpliciter*), anders zu handeln. Dennoch wird der Wille nicht anders handeln, als Gott will: »Es passt nicht mit dieser Setzung zusammen – *incompossibile est huic positioni* –, dass der Wille nicht auf jenes hin bewegt würde.«<sup>46</sup>

Die Sinnspitze dieser Überlegungen besteht nicht darin, göttliches Wissen und Wollen gegen menschliches in Anschlag zu bringen, sondern gerade zu zeigen, dass die angemessene Haltung des Menschen Gott gegenüber die *Dankbarkeit* ist. Der Mensch ist seinem Willen überlassen. Er kann und muss aus eigenem Urteil und Entscheiden gut oder böse handeln. Dieses Handeln zieht seine Konsequenz nach sich. Im Falle des bösen Werks die Strafe. Im Falle der guten Entscheidung und des entsprechenden Werks gilt es näher hinzusehen und zu unterscheiden. Wenn der Mensch eine gute Entscheidung oder ein gutes Werk sich selbst zuschreibt und die eigene Freiheit als erstursächlich begreift, verfällt er der Sünde der Überheblichkeit oder des Stolzes, da er in diesem Fall die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf überschreitet. Der Mensch, der seine geschaffene Freiheit verabsolutiert, ist selbtherrlich und setzt sich an die Stelle des Schöpfers. Deshalb gehört es zur guten Entscheidung, dankbar zu sein und zu sehen, dass der freie Wille noch einmal Gott zu seinem Grund hat, der gerade die Freiheit erschafft, erhält und vollendet. So gehört es zur Vollkommenheit der Freiheit, dass sie sich als Gabe und mehr noch als Wirkung Gottes begreift, und dafür dankt gemäß 1 Kor 4,1: »Was hast du, das du nicht empfangen hättest«. Die Freiheit weiß sich Gott unterstellt. Und sie unterstellt, dass Gott in ihr wirkt. Im Zeitalter der Patristik und Scholastik bleibt die Freiheit *hypothetisch*: wenn Gnade, dann Freiheit. Der Versuch des bloßen Verstandes, das Unbedingte – Gott – gegen das Bedingte – Mensch – auszuspielen, verkennt die epochalen Vernunftverhältnisse, nach denen Gott streng genommen absolut transzendent ist und

<sup>44</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1–2, 10, 4, co.

<sup>45</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1–2, 10, 4, ad1.

<sup>46</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae* 1–2, 10, 4, ad3.

ein Vergleich wie zwischen zwei endlichen immanenten Gegenständen ausgeschlossen bleibt.

## 1.2 Der neuzeitliche Kontext

### a) Von Duns Scotus zu Molina

Ohne dass hier die Entwicklungen im Einzelnen nachvollzogen werden könnten, ist festzustellen, dass sich das angedeutete hypothetische Ursachengefüge im späten Mittelalter auflöst. Ich skizziere hier nur einige Gedanken, die den epochalen Umbruch markieren. Johannes Duns Scotus überschreitet mit seiner *univoken* Gotteserkenntnis die bisher gezogene Grenze, die keine quantitative Steigerung zwischen Schöpfer und Geschöpf erlaubte. Während Augustinus und Thomas nur eine *analoge* Gotteserkenntnis, die eine univoke Verwendung von Attributen nicht erlaubte, anerkannten, wird dies nun anders. Die Rede vom schöpferischen Sein meint fortan nichts absolut anderes mehr als diejenige vom geschaffenen Sein. Zwar ist göttliches Sein unendlich und unser Sein endlich, jedoch kommen beide darin überein, das eine Sein zu sein. Der absolute Unterschied zwischen Gott und Schöpfung wird dadurch relativiert. Wilhelm von Ockham rückt nicht nur bezogen auf die Rationalität die Allgemeinbegriffe als Vermittlung zwischen der Geistigkeit der schöpferischen Einheit und dem Dasein der geschöpflichen Vielheit in den Hintergrund – Stichwort: Nominalismus. Vielmehr tritt auch die Ordnung der Dinge, die Gott in der *potentia ordinata* hervorgebracht hat, zurück, und Gott regiert auf Grund der *potentia absoluta* alles und jedes unmittelbar und im Einzelnen. Was zunächst als reine Steigerung der Freiheit Gottes erscheint, erhält aber durch die neue Unmittelbarkeit von Schöpfer und menschlichem Individuum ein Gegengewicht. So kommt es gerade in der Schule Ockhams, der *Via moderna*, namentlich bei Gabriel Biel, zu jener Aufwertung geschöpflicher Freiheit, die Martin Luther perhorresziert. Entscheidend wird die Interpretation des Satzes: »Derjenige, der tut, was an ihm liegt, verweigert Gott die Gnade nicht« – *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*. Dieses alte Diktum wird nun so verstanden, dass der sich mühende Mensch die Gnade verdienen kann. Neben dem Weg der »modernen« Theologie sind es vor allem die Mystik und der Humanismus, die Gott und Mensch neu bestimmen und eine Aufwertung geschöpflicher Freiheit herbeiführen. Schließlich rückt *die menschliche Freiheit ihrerseits in den Rang einer Erstursache*. Damit aber beginnt die Epoche der Neuzeit.

Für Martin Luther steht zunächst fest, dass eine geschöpfliche Freiheit in Heilsdingen niemals erstursächlich wirken kann. Der Augustinerchor-

herr Luther greift hier wohl auf eine augustinische Intuition zurück, die nur *eine erste* Ursache anerkennen kann: Gott. In der Tradition nominalistischer Theologie betont Luther allerdings die absolute Ursächlichkeit Gottes, die *keinerlei Zweitursache* neben sich zulässt. Bei allem Rückgriff auf den Ursprung des Glaubens in der Heiligen Schrift (und bei Augustinus) fällt der Reformator gerade nicht in das patristisch-scholastische Verhältnis zurück, vielmehr manifestiert sich bei ihm bereits die neuzeitliche *Disjunktion*: entweder menschliche *oder* göttliche Ursache. Das hypothetische, unterordnende Verhältnis von Gnade und Freiheit, aber auch von Offenbarung und Vernunft, ist verlassen. Aus der Folge »wenn göttliches Vorherwissen, dann menschliche Freiheit«, wurde die Disjunktion »entweder göttliche Prädestination oder menschliche Freiheit«. Vor allem die drei *sola* zeigen, dass Luther sich angesichts der Alternative göttliche oder menschliche Erstursächlichkeit klar auf die erstere Seite schlägt: »einzig die Gnade, einzig der Glaube, einzig die Schrift« – *sola gratia, sola fides, sola scriptura*. Das neue disjunktive Verhältnis drängt zur neuzeitlichen *Dialektik* von Gnade und Freiheit, Offenbarung und Vernunft. Diese Wechselwirkung oder Gemeinschaft ermöglicht ein neues, absolutes Verständnis von Freiheit und Vernunft.

Die Sachlage des 16. Jahrhunderts stellt sich übrigens auch für die nun entstehende katholische Theologie nicht wesentlich anders dar. Während aber Luther einen gleichermaßen massiven und neuen Impuls für eine epochal andere Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch setzt, ist dies im katholischen Kontext schwieriger, da man einerseits einen Neuaufbruch wagen, andererseits der mittelalterlichen Tradition treu bleiben will. Es ist genau dieser Konflikt zwischen zwei verschiedenen Vermittlungsversuchen, der den Gnadenstreit »Über die Hilfsmittel« (*De auxiliis*) ausmacht.<sup>47</sup>

Was war das Problem? Die Dominikanertheologen des 16. Jahrhunderts betonten die effektive Wirksamkeit der Gnade Gottes. Domingo Báñez sprach mit der Wortwahl des besagten Artikels von Thomas, jedoch im Horizont einer veränderten Diskussionslage. Deshalb postulierte er anders als der Aquinat die *determinatio ad unum* durch die Gnade. Báñez verschob das subtil austarierte Gleichgewicht des Thomas zu Gunsten der Gnade. Die neu aufgekommene jesuitische Konkurrenz nun betonte gegenüber der Radikalisierung des Báñez die Freiheit des Individuums. Auch für Luis de Molina SJ war eine Freiheit, die lediglich Zweitursache ist, un-

<sup>47</sup> KARLHEINZ RUHSTORFER, Der Gnadenstreit »*De auxiliis*« im Kontext, in: DOMINIK BURKARD (Hg.), Der Jansenismus – eine »katholische Häresie« der frühen Neuzeit?, Münster 2014.

denkbar geworden. Freiheit bleibt für ihn nur dann wirkliche Freiheit, wenn ihr keine weitere Ursächlichkeit – auch nicht durch Gott – vorausgeht. Entsprechend spricht er in seinem Hauptwerk, einem umfänglichen Kommentar zu den einschlägigen Quästionen der thomasischen *Summa Theologiae*, von der *concordia*, der »Eintracht« von schöpferischem und geschöpflichem Wirken, die dann im Molinismus zur Lehre vom *concursum simultaneum* ausgebaut wird.<sup>48</sup> So wird die menschliche Freiheit bei Molina in der Tat »unbedingt«. Diese neuartige, unbedingte Freiheit des Menschen, die nun mit der göttlichen Freiheit, aber auch dem göttlichen Wissen in eine Relation gebracht werden musste, ist zumindest nach Molina in ihrer Aktualität nicht mehr Gegenstand göttlichen Wirkens. In den Fachtermini der Zeit ausgedrückt: Nur die *gratia sufficiens*, nicht aber die unfehlbare *gratia efficax*, wirkt auf diese Freiheit ein. Das aber hat weitreichende Konsequenzen für die Frage nach dem Wissen bzw. der Ewigkeit Gottes.

Gottes Ursächlichkeit bezieht sich nicht mehr auf die Freiheit als solche, sondern nur noch auf die Umstände der Verwirklichung einer freien Entscheidung.<sup>49</sup> Die menschliche Freiheit ist zwar geschaffen, aber bezogen auf ihre Verwirklichung ist sie Erstursache, *causa sui*. Erst durch die Zustimmung des Willens wird aus der zureichenden Gnade die tatsächlich wirksame *gratia efficax*. Um den bereits angedeuteten misslichen Konsequenzen für Ewigkeit, Allwissenheit und Allmacht Gottes zu entgehen, entwirft Molina die Lehre vom »mittleren Wissen« – *scientia media*. Dieses bildet die Mitte zwischen einem absoluten göttlichen Wissen, das schlechthin alles verursacht, und einem göttlichen Wissen, das sich bloß auf alle Möglichkeiten erstreckt, ohne dass diese zur Wirklichkeit kommen müssen. Kraft des mittleren Wissens sieht nun Gott voraus, wie ein Mensch die zureichende Gnade verwenden würde. Wenn Gott nun erkennt, dass sich jemand dieser Gnade als würdig erweisen werde, dann gewährt er ihm diese Gnade auch tatsächlich. Freilich wird dadurch das Problem nur verschoben. Gott weiß zwar jetzt vorher, wie jemand entscheiden wird, und er ist somit nicht mehr vom Ausgang der Geschichte überrascht, allerdings ist dieser Ausgang selbst, sowohl von der Gnade Gottes als auch von der Freiheit des Menschen abhängig. Bezogen auf die Kategorie der Relation ist festzuhalten: Schon bei Molina zeichnet sich die neuzeitliche *Wechselwirkung* oder *Gemeinschaft* von Freiheit und Gnade ab, zu welcher sich die erwähnte *Disjunktion* fortbestimmt.

<sup>48</sup> LUIS DE MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praesentia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Antwerpen 1595.

<sup>49</sup> MOLINA, *Concordia* (s. Anm. 48), q. 14, art. 13, disp. 29, 1°.

In der molinistischen Variante bleibt dieses Verhältnis allerdings noch diffus. Zwar wird die *Unwandelbarkeit* Gottes erhalten, da Gott ja von Ewigkeit her die freie Entscheidung kennt. Da das mittlere Wissen aber nicht ursächlich ist, wird der Inhalt des göttlichen Wissens letztlich von der kontingenten Entscheidung des endlichen Geschöpfes bestimmt. Anders ausgedrückt: Bedenkt man, dass der unwandelbare Gott auch sein Wissen nicht nur *hat*, sondern *ist*, dann wird durch die Verursachung eines gewissen Inhalts durch die Entscheidung des Geschöpfes auch Gott selbst in seinem Wesen betroffen. Konsequenz zu Ende gedacht, kann der Mensch nun auf Gott einwirken. Wie aber ist das möglich? Die bislang konsequenteste Antwort auf diese Frage findet sich in der klassischen Philosophie der Neuzeit, die den Gedanken der Wechselwirkung zwischen Unendlichem und Endlichem auf der Basis eines neuen Vernunftbegriffs entfalten wird.

#### b) Immanuel Kant

In groben Skizzen ist die weitere Dynamik der neuzeitlichen Theoriebildung zu betrachten. Descartes stellt die objektive Realität der geschaffenen Außenwelt in Frage. Die zweifelnde Denkbewegung selbst bildet das erschütterliche Fundament des Denkens. Die Außenwelt der *res extensa* wird im Vergleich zur Innenwelt der *res cogitans* nachrangig. Maßgeblich wird das durch das Sechstageswerk der Vernunft rekonstruierte Reich des Bewusstseins. Genau dieses Reich des Bewusstseins wird Immanuel Kant als den einzig uns zugänglichen Bereich der Wirklichkeit gelten lassen. Das »Ding an sich« der Außenwelt bleibt schlechthin unzugänglich. Für unseren Kontext entscheidend ist, dass nun auch Raum und Zeit keine gottgeschaffenen Gegebenheiten der Außenwelt mehr sind, sondern Anschauungsformen des Bewusstseins selbst. Das heißt aber, wenn wir im Horizont der neuzeitlichen Philosophie von Zeit und Ewigkeit reden, dann reden wir von Strukturen des Bewusstseins.

Für Kant ist Gott nun die höchste Idee im Aufbau der reinen Vernunft. Insofern dieser Idee aber keine sinnliche Erfahrung entspricht, bleibt sie problematisch, weshalb ihr Kant lediglich eine regulative Funktion zuweist. Doch ist dies kein Unheil, sondern eine vernunftgemäße Fügung der weislich uns versorgenden Natur, da nach Kant ein konsequent durchgeführter Gottesgedanke im Sinne einer theoretisch notwendigen Erkenntnis Gottes »an sich« zwangsläufig zur Determination und damit zur Unfreiheit führen würde. Könnte der Mensch Gott und die Gedanken Gottes erkennen, dann wäre die Freiheit des Menschen undenkbar, da Gott zugleich höchste Ursache ist. Kant setzt also einen Freiheitsbegriff voraus, der mit keiner weiteren, vorhergehenden Verursachung vereinbar

ist. Eine göttliche Erstursächlichkeit geht nach Kant nicht mit dem Begriff absoluter Freiheit zusammen. Einerseits müssen wir uns als Geschöpfe des ewigen Gottes begreifen, da wir sonst unser Dasein nicht erklären können. Andererseits macht Kant klar, dass der Begriff der »hervorbringenden Ursache«, gedacht als eine von uns verschiedene Wirklichkeit, notwendigerweise alle Handlungen des Menschen durchgehend bestimmen würde.<sup>50</sup> So muss man die endliche Freiheit als schon vor der Schöpfung existierend betrachten (!), um den Gedanken einer unbedingten Freiheit retten zu können. Doch während es der endlichen unbedingten Freiheit des Menschen möglich ist zu sündigen, ist dies der unendlichen unbedingten Freiheit Gottes nicht möglich. Gott selbst, der ja die höchste Sittlichkeit und Freiheit nicht nur besitzt, sondern letztlich ist, kann nicht dem Sittengesetz zuwider handeln. Allein dies zeigt, dass die Bestimmung »sündigen können« nicht notwendig zum Begriff der Freiheit gehört. Entsprechend bedeutet das Fehlen dieser Potenz keinen Mangel, auch keinen Zwang und somit keine Einschränkung, sondern die Vollendung der Freiheit.

Gott selbst nämlich zeichnet sich nicht zuletzt bezogen auf seinen Willen durch Unwandelbarkeit aus. Unwandelbar ist er mit dem Sittengesetz konform. In dieser notwendigen Sittlichkeit realisiert sich auch seine höchste Freiheit: »Der Wille, dessen Maximen *notwendig* mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger* Wille, schlechterdings guter Wille«.<sup>51</sup> Somit kommen wir überraschenderweise bei Kant zu einem absoluten Freiheitsbegriff, der gerade nicht in bloßer Wahlfreiheit besteht, sondern in höchster Vollendung der Sittlichkeit, die Kant mit dem Namen Heiligkeit bezeichnet:

»Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle

<sup>50</sup> IMMANUEL KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Akademieausgabe, Bd. VI), Berlin 1968, 143.

<sup>51</sup> IMMANUEL KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akademieausgabe, Bd. IV), Berlin 1968, 439 (Hervorhebung K. R.).

niemals apodiktische Gewißheit wird und als Überredung sehr gefährlich wird.«<sup>52</sup>

Die Aporien Kants bezüglich der Gotteserkenntnis im *genetivus subiectivus* und *obiectivus* ergeben sich aus der Tatsache, dass er die Wechselwirkung oder Gemeinschaft von endlicher und unendlicher Freiheit noch nicht vollständig entwickeln kann. Anders formuliert: Gott bleibt bei Kant noch vom Subjekt getrenntes Objekt. So sehr Kant die faktische Erkenntnis auf den Raum des Bewusstseins beschränkt, so sehr erhält sich hier die Dimension eines vom Subjekt unabhängiges »An sich«, das – wie gesagt – unerkennbar bleiben muss, wenn die unbedingte Freiheit des Subjekts gerettet werden soll. Dieses »An sich« ist auf jeden möglichen Gegenstand bezogen, auf sinnliche Erkenntnis ebenso wie auf die Erkenntnis Gottes »an sich«. Lediglich im *Opus postumum* zeigt sich eine kryptische Spur, die andeutet, dass auch Kants Gedanke in eine Richtung wies, in der schließlich göttliches Wissen und menschliche Freiheit zwei Seiten einer Medaille werden sollten: »Wir schauen uns nach dem Transsc. Idealism des Spinoza in Gott an. Der categorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz voraus die ausser mir ist sondern in meiner Vernunft liegt.«<sup>53</sup> »Gott, der innere LebensGeist des Menschen in der Welt.«<sup>54</sup> »Es ist also ein Wesen über der Welt der Geist des Menschen, der jene Verhältnisse a priori in diesem Begriffe enthält.«<sup>55</sup>

Gerade weil Gott die höchste Freiheit und Vernunft ist, bedeutet, von Gott bestimmt zu werden, die höchste Realisierung menschlicher Freiheit und Vernunft. Angesichts dieser Fassung der Begriffe schwindet die in der heutigen Philosophie und Theologie häufig diskutierte Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Gnade. Menschliche Freiheit und göttliche Prädestination sind nicht nur kompatibel, sondern meinen in ihrer Vollendung streng dasselbe. Absolute Freiheit ist die höchste Realisierung von Gnade und Prädestination. Weil ich aus absoluter Freiheit sittlich handle, bin ich zum Heil prädestiniert. Freiheit und Gnade sind dann keine voneinander trennbaren Größen mehr, wie sie eine bloß verständige Betrachtung annimmt.

<sup>52</sup> IMMANUEL KANT, Kritik der praktischen Vernunft (Akademieausgabe, Bd. V), Berlin 1968, 32.

<sup>53</sup> IMMANUEL KANT, Opus postumum (Akademieausgabe, Bd. XXII), Berlin 1968, 56.

<sup>54</sup> A. a. O., 41.

<sup>55</sup> A. a. O., 42.

### c) Johann Gottlieb Fichte

Erst Fichte begreift das Subjekt systematisch in seiner prinzipiellen Gemeinschaft mit dem Absoluten oder mit Gott. An zwei Punkten möchte ich den Fortschritt gegenüber Kant festmachen: Während bei Kant eine problematische Außenwelt übrig bleibt, die zwar *für uns* durch Raum und Zeit strukturiert ist und *für uns* durch die Kategorien des Verstandes sowie die Ideen der Vernunft bestimmt ist, bleibt sie *an sich* letztlich doch eine objektive Gegebenheit und dadurch eine Quelle empirischer Erkenntnis. Ebenso verhält es sich mit Gott. Auch er behält einen Rest von Gegenständlichkeit und damit von objektiver Gegebenheit. Demgegenüber findet Fichte nun ein Prinzip, das den kantischen Gegensätzen vorgeordnet ist. In seiner frühen Phase nennt Fichte dieses Prinzip »Ich«. Es handelt sich dabei um das subjektiv Absolute, das in keiner Weise mit der individuellen Subjektivität des Menschen deckungsgleich ist, das aber auch eine neue Fassung der Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Gott und Mensch denkbar macht, mit weitreichenden Konsequenzen.

In seiner »Anweisung zum seligen Leben« schreibt Fichte:

»Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das blosses Scheinleben versucht zu lieben, – wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte – das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben.«<sup>56</sup>

Und noch einmal: »Das wahrhaftige Leben lebet in dem Unveränderlichen.«<sup>57</sup>

Ohne Zweifel ist Gott identisch mit dem absoluten Sein und damit in sich unwandelbar, ewig. Der Mensch, der die Wahrheit erkennt, begreift sich selbst als *in* Gott befindlich, und er begreift Gott als innerstes Moment seiner selbst. Fichtes »Anweisung« kann als eine Variation über das johanneische Motiv des wechselseitigen In-Seins von Vater und Sohn verstanden werden. Dennoch und deshalb kommt auch der menschlichen

<sup>56</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, in: *Fichtes Werke*. Bd. V, hg. v. IMMANUEL HERMANN FICHTE, Berlin 1845 (ND 1971), 406.

<sup>57</sup> A. a. O.

Freiheit bei Fichte eine absolute Dignität zu. Sie wurzelt im Absoluten. Fichte fällt nicht hinter das bisher in der Neuzeit erarbeitete Verständnis der Freiheit als Erstursache zurück. Ebensovienig wie Kant eine absolute Freiheit denken kann, die ihrerseits von etwas Fremdem verursacht ist, kann dies Fichte. Da die Fichtesche Konzeption gerade für die aktuelle katholische Freiheitsdebatte grundlegend ist, müssen wir noch einmal genauer hinsehen.

Der »organische Einheitspunct aller Speculation«, an dem einem »das letzte Licht« aufzugehen vermag, ist der zeitlose Hervorgang der ersten Differenz aus der ersten Einheit. In Fichteschen Termini sprechen wir hier vom ersten Entgegensetzen: Das Daseyn setzt sich dem Seyn entgegen, die Form dem Wesen, der Logos dem Gott, der Sohn dem Vater.<sup>58</sup> Genausowienig aber, wie die Ewigkeit und die Einheit des Seyns durch den ersten Unterschied zerstört wird, werden diese durch die Setzung aller weiteren Unterschiede zerstört, »wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, so bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit«<sup>59</sup>. Das Daseyn des Seyns ist aber für Fichte nichts anderes als das Bewusstseyn des Seyns. Als solches kann es auch als Bild des Absoluten bezeichnet werden.

»Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf.«<sup>60</sup>

Wie gesagt, denkt Fichte das Hervorgehen der Welt und damit auch die Entstehung des Menschen, seiner Vernunft und seiner Freiheit als einen inneren Differenzierungsprozess des Absoluten. Es herrscht dabei allerdings auch keine bloße und platte Identität von unserem innersten Grund und Gott, sondern eine Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Es findet sich gerade auch eine bleibende Differenz in der Identität.

Dasselbe gilt auch im Bezug auf die Freiheit. Fichte spricht davon, dass sich das Daseyn, die Form, das göttliche Wort einerseits in die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt aufspaltet bzw. ausgestaltet: »Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.«<sup>61</sup> Doch ist dies nur die eine – gewissermaßen objektive Seite. Im zweiten, subjektiven, Teil der Form entwickeln sich fünf sich gegenseitig

<sup>58</sup> Vgl. a. a. O., 510.

<sup>59</sup> A. a. O., 439.

<sup>60</sup> A. a. O., 443.

<sup>61</sup> A. a. O., 511.

ausschließende »Ansichtspuncte der Realität«. Diese Stufen sind zugleich Weisen des Sichverhaltens zur göttlichen Einheit und Ewigkeit. Die erste und niedrigste Stufe betrachtet die Welt materialistisch. Freiheit kommt auf dieser Stufe im eigentlichen Sinn nicht vor. Die zweite Stufe ist diejenige der äußeren Moralität, wo die freie Entscheidung bereits eine zentrale Rolle spielt. Mit dem dritten Ansichtspunkt erscheint die höhere Sittlichkeit, die nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht, aus Neigung zum Guten um seiner selbst willen zu handeln versteht. Mit der Religion kommt das Gute, Wahre und Schöne an sich, personalisiert, aber noch vergegenständlicht, zur Sprache. Gott bleibt – gewissermaßen als auf die objektive Vorstellung begrenzt – endlich. Eben diese Verendlichkeit des Unendlichen verschwindet auf der Stufe der Wissenschaft, die um die Wechselwirkung von Gott und Mensch, Einheit und Vielheit, Notwendigkeit und Freiheit weiß. Der Mensch betritt schon mit der Religion das »selige Leben«, das auch für Fichte kein anderes sein kann als das ewige Leben und damit die Einheit mit Gott.

Für die Freiheit des Menschen besagt dies, dass sie in der Tat zwar von Gott gesetzt ist. Gott setzt das Andere zu sich selbst und lässt es absolut frei. Er wirkt nicht mehr – wie in der patristisch-scholastischen Denkart durch einen besonderen Akt der Gnade im Sinne einer geschaffenen, in der Zeit gesetzten Handlung auf die menschliche Freiheit ein. So scheint der Mensch einerseits gnadenlos sich selbst ausgeliefert zu sein. Doch andererseits ist die Realisierung der Freiheit, die nach Fichte stets möglich ist, nichts anderes als die Selbstverwirklichung Gottes. Freiheit ist – wie schon bei Kant – nicht bloß ein Wahlvermögen, das zwischen zwei letztlich neutralen Optionen zu entscheiden vermag, sondern die Fähigkeit, sich selbst zu vervollkommen oder sich selbst zu verfehlen. Je mehr aber der Mensch die Vollkommenheit erreicht, desto mehr erkennt er in sich selbst das eigentliche *Movens* nicht allein in seiner eigenen besonderen Individualität, sondern vor allem in der Gemeinschaft dieser Besonderheit mit der göttlichen Allgemeinheit oder Einheit. Je mehr sich die Freiheit setzt, desto mehr erkennt sie sich als von Gott gesetzt und, mehr noch, desto mehr weiß sie sich als göttliches Wirken, in traditionell theologischer Terminologie ausgedrückt: Je mehr Freiheit, desto mehr Gnade, Gnade aber verstanden als *gratia increata*, als wirkmächtige Gegenwart Gottes, genauer des göttlichen Geistes. Hören wir auf Fichte:

»[D]as absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese

seine eigne Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn – von sich in seinem Seyn, und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.«<sup>62</sup>

Die Lösung Fichtes, die von Schelling und Hegel weiterentwickelt werden wird, lässt manches Problem der Vermittlung von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit verschwinden. Die bipolare Alternative, die zur Entscheidung zwingt – Unwandelbarkeit (Gottes) oder Freiheit (des Menschen) –, stellt sich nicht, da sich nach Fichte in der menschlichen Freiheit die göttliche Unwandelbarkeit realisiert. Durch das Vollbringen seiner wesentlichen Freiheit vollzieht sich die Vergöttlichung des Menschen und der Welt. Biblisch ausgedrückt: Je mehr wir den Willen Gottes vollbringen, desto mehr kommt das Reich Gottes, denn Gott will die Freiheit des Menschen, und das Reich Gottes ist nichts anderes als das Reich der Freiheit.

Wer auf einem Entweder-Oder von Freiheit und Unwandelbarkeit, Kontingenz und Vorherwissen beharrt, der fällt – mit Hegel gesprochen – auf das abstrakte Reflexionsniveau des bloßen Verstandes zurück. Eine bipolare Logik, wie sie auch in der anglophonen Diskussion vorherrscht, kann sich niemals zum Begreifen der Vernunft aufschwingen. Stets wird sie auf dem Zwang, zwischen zwei gegeneinander begrenzten, letztlich endlichen Größen zu entscheiden, beharren. Wie schon die patristisch-scholastische Theologie bietet aber die neuzeitliche Philosophie eine *vernünftige* Lösung der Frage, die weder die Gottheit Gottes noch die Menschheit des Menschen zu kurz kommen lässt, denn auch das Moment der Differenz ist in seiner Radikalität wahrzunehmen. Die neuzeitliche Wechselwirkung von Gott und Mensch ist eben kein platter Monismus, der wiederum auf Verstandesebene die Spannung einseitig auflöst.

Das Wesentliche des Christentums besteht darin, ein dynamisches Verhältnis von Gottheit und Menschheit, Gott und Welt anzunehmen. Die neuzeitliche Philosophie geht insofern weiter, als sie die Ewigkeit nicht gegen die Zeitlichkeit begrenzt, sondern in einer inneren Dialektik aufeinander bezogen sein lässt. Zuletzt hat dies der Wiener Fundamentaltheologe Kurt Appel in seiner Analyse von Hegels »Phänomenologie des Geistes« aufgezeigt. Appel schreibt: »Wir werden daher die Zeit nur als Moment der Ewigkeit fassen, insofern die Ewigkeit als Moment der Zeit gefasst wird.«<sup>63</sup> Doch schon bei Hölderlin lesen wir: »Lang ist die Zeit, es ereignet

<sup>62</sup> A. a. O., 512.

<sup>63</sup> KURT APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn u. a. 2008, 11.

sich aber das Wahre«. <sup>64</sup> Die Zeit ist das Ereignis der Ewigkeit. Und die Ewigkeit ist die Fülle der Freiheit. Von Hölderlin empfängt vermutlich auch Hegel maßgebliche Anregungen für seine panentheistische Bestimmung Gottes, in der Zeit und Ewigkeit verschränkt sind: »Der absolute Geist ist dieses, dass er sei das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, dass es sich aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt.« <sup>65</sup>

## 2 Unbedingte Freiheit und offene Geschichte?

Diese fragmentarische Erinnerung an die Geschichte der Thematik birgt meines Erachtens Lösungsoptionen auch für Diskussionen, wie sie derzeit im deutschen Sprachraum geführt werden. Zunächst möchte ich die Rezeption neuzeitlichen Denkens durch die Münsteraner Transzendentaltheologie, die sich in besonderer Weise auf Kant und Fichte stützt, vorstellen, um dann auf die von anglophonen Diskursen geprägte Theologie einzugehen.

### 2.1 Thomas Pröpper und sein Umfeld

Eine wichtige Differenz zum philosophischen Ansatz der deutschen Idealisten besteht in der Weise, wie die Schöpfungsdifferenz ins Spiel gebracht wird. Mit einem Rückgriff auf spätscholastische Theologie werden Schöpfer und Geschöpf wieder absolut unterschieden. Zugleich hält Pröpper mit Johannes Duns Scotus an der Univozität der Gotteserkenntnis fest. Damit besinnt sich dieser Ansatz wieder auf die Übergangsphase der soeben vorgestellten Epochen. Entsprechend kommt neben Duns Scotus auch Luis de Molina neu zur Sprache. Entsprechend bleibt menschliche Freiheit das, was sie bereits im Mittelalter war, eine bloß geschaffene Entität. Im Unterschied zur patristisch-scholastischen Sachlage hält man aber zugleich am neuzeitlichen Gedanken absoluter Freiheit fest. Damit kommt es zu einer absoluten *anthropologischen* Freiheit, die nicht mehr – wie bei Fichte – theologisch *gegründet*, sondern *abgründig* ist und das Denken in ein Dilemma treibt, das nur dadurch aufgelöst werden kann, dass der Got-

<sup>64</sup> FRIEDRICH HÖLDERLIN, Sämtliche Werke, Bd. 2, Stuttgart 1953, 203–205 (Mnemosyne).

<sup>65</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke, Bd. 20), Frankfurt 1986, 407f.

tesbegriff entscheidend modifiziert wird. Der anthropologisch gewendete Freiheitsbegriff wird mit Hermann Krings als »formale Unbedingtheit« der Entscheidung aufgenommen. Nicht material, auf die äußeren Bedingungen bezogen, wohl aber *formal* bleibt die geschaffene Freiheit absolut bzw. *unbedingt*. Das bedeutet, dass sie nicht mehr wie die geschaffene Freiheit des patristisch-scholastischen Denkens durch die eine transzendente göttliche Erstursache bewegt werden kann. Dadurch würde ihre formale Unbedingtheit zerstört werden. Andererseits ist diese Freiheit aber auch nicht mehr die Erscheinung eines Absoluten in uns, wie dies bei Fichte oder Hegel der Fall war. Daraus ergibt sich *das Paradox einer endlichen Absolutheit*. Die göttliche Absolutheit hat ihre Grenze an der formal unbedingten Freiheit des Geschöpfes. Mit Rückgriff auf Fichte formuliert Thomas Pröpfer:

»So einzigartig Gottes Allmacht gegenüber jeder endlichen, gegensatzabhängigen und abhängig haltenden Macht schon darin erscheint, dass sie freie, auch zu ihm sich verhaltende Wesen hervorbringt und sein lassen kann, so wenig kann es ihr widersprechen, dass er sich selber dazu bestimmte, sich von ihnen bestimmen zu lassen.«<sup>66</sup>

Der Unterschied zu Fichte ist allerdings evident. Bei Fichte handelt es sich bei seinem vergleichbaren Gedanken letztlich um die Selbstbestimmung des »Ich« bzw. beim späten Fichte um die Selbstsetzung des Absoluten im Bewusstsein, des Seyns im Daseyn, wie wir gesehen haben. Dabei besteht im Fichteschen Ansatz ein genetischer Zusammenhang zwischen dem setzenden Absoluten und dem gesetzten Relativen, dem Göttlichen und dem Menschlichen. In eine theologische Sprache übersetzt könnte man formulieren: Gott schafft den Menschen, indem er die absolute Selbstbestimmung des Geschöpfes setzt und freisetzt. Doch gerade, wenn sich das Geschöpf seiner absoluten Freiheit bewusst wird, kehrt es in seine Göttlichkeit zurück, jesuanisch formuliert: das Reich Gottes bricht an. Dadurch wird denkbar, dass die absolute Freiheit des Geschöpfes in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit dem Schöpfer steht. Abstrakt betrachtet: Die These (der setzende Gott) ist nur vordergründig gegen die Antithese (das gesetzte Geschöpf) begrenzt, da die erste Seite in Wahrheit unendlich ist. Die Entgegensetzung will aufgehoben werden. Die Synthese allerdings (die vergöttlichte Menschheit) ereignet sich nur äußerlich betrachtet in

<sup>66</sup> THOMAS PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: DERS., Evangelium und freie Vernunft, Freiburg u. a. 2001, 300–321, 318.

der Zeit, in Wahrheit ist sie der Anbruch des »seligen Lebens« oder des ewigen »Reiches Gottes«. Bei Pröpper aber ist nicht nur die *endliche* Freiheit absolut, sondern auch die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die menschliche Freiheit bleibt auch und gerade in ihrer Unbedingtheit rein geschöpflich. Wenn nun aber diese endliche Freiheit auf den unendlichen Gott zurückwirkt – was nach Pröpper denkbar ist –, dann wird Gott selbst verzeitlicht und begrenzt, da er durch die Einwirkung des Geschöpfes verändert wird, wie eine endliche Größe durch eine andere endliche Größe verändert wird. Dadurch aber werden gerade seine Unendlichkeit, Allwissenheit, Allmacht und Unwandelbarkeit beschränkt. Die Konsequenz ist, dass freie Entscheidungen des Geschöpfes nun nicht mehr von Gott vorher gewusst oder gar bestimmt werden können.<sup>67</sup> Ebensowenig ist die menschliche Freiheit dialektisch mit Gott verbunden, wie dies eben bei Fichte der Fall war.

Diese Begrenzung Gottes wirkt sich auch auf das Zeitkonzept aus. Zwar werden auch bei Thomas Pröpper und Magnus Striet Zeit und Ewigkeit ineinander verschränkt, indem sie Gott mit Karl Barth als »Quelle«, »Inbegriff« und »Grund« aller Zeit bezeichnen,<sup>68</sup> jedoch ist es Gott nun nicht mehr möglich, die freien Entscheidungen des Menschen in seiner unwandelbaren Ewigkeit zu wissen.

»Nur so scheint es mir denkbar, dass Gott alle gestifteten Zeiten umgreift, um jedes Wirkliche und Mögliche weiß, sogar das Vergangene bei sich bewahrt und doch die Akte menschlicher Freiheit, die der noch nicht gegründeten Zeit angehören, von ihm nicht vorher gewusst und schon festgelegt sind.«<sup>69</sup>

Die Zukunft scheint zwar Gott zu entspringen, bleibt ihm aber letztlich dunkel. Gott weiß lediglich um *alle* gestifteten Zeiten. Doch ist die Zukunft noch nicht gestiftet und dadurch seinem Wissen entzogen. Gottes schöpferische Kraft bietet bestenfalls eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Voraussetzung für die Zukunft. Die Zukunft wurzelt letztlich in den radikalen Kontingenzen und damit auch in der unbedingten Freiheit der Geschöpfe. Faktisch fließt dann aber die Zukunft aus der Produktivität der endlichen Freiheit des endlichen Geschöpfes auf ihn zu. Weil aber Gott (das Absolute) diese endliche Freiheit nicht noch einmal wie bei Fichte in einer dialektischen Gemeinschaft umfasst, scheint es nun so, dass eine

<sup>67</sup> A. a. O., 319.

<sup>68</sup> A. a. O., 319; KARL BARTH, Die Lehre von der Schöpfung (Kirchliche Dogmatik, Bd. III/2), Zürich 1948, 639f.

<sup>69</sup> PRÖPPER, Gott hat auf uns gehofft (s. Anm. 66), 319.

zweite absolute Kreativität neben der Göttlichen angenommen werden muss, deren Produkte Gott selbst letztlich nur passiv in Empfang nehmen kann.

Wie Molina nimmt Pröpper einen Gegensatz von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit an. Er scheint das »Vorher« des göttlichen Wissens faktisch ebenso als eine endlich-zeitliche Größe aufzufassen wie die Ursächlichkeit Gottes und dadurch beide in einen sich ausschließenden Gegensatz zu bringen. Damit bleibt Pröpper dem Diskussionsstand der Schultheologie des 16. Jahrhunderts verhaftet, wenn er Gott nur die vorausschauende Erkenntnis aller möglichen Entscheidungen des Menschen (*contingentia futura*), nicht aber der wirklichen zubilligt. Auch Magnus Striet folgert aus der eingeschränkten Kausalität Gottes die Einschränkung seines Wissens:

»So wie es aber dafür, dass in einer kontingent gesetzten Welt endliche Freiheit nicht nur möglich, sondern in ihrer ursprünglichen Praktizität auch wirklich ist, keine weitere kausale Erklärung geben kann, da sich das Phänomen ursprünglicher Freiheit wegen ihrer Unableitbarkeit jeder weiteren kausalen Erklärung entzieht, so kann es in einer Welt, in der endliche Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit wirklich ist, kein gesichertes Vorherwissen künftiger aus einer Kausalität aus Freiheit hervorgehender Ereignisse geben, auch für Gott nicht.«<sup>70</sup>

Will man nun die mittelalterliche Ursächlichkeit des transzendenten Gottes mit der neuzeitlichen Wechselwirkung und einer nachmetaphysischen Anthropologie vermitteln, steht die theologische Reflexion in der Tat zunächst vor offenen Fragen. Vielleicht aber ist es langfristig besser, zunächst diese Offenheit auszuhalten, als zu schnell einleuchtenden Lösungen auf Verstandesebene zu kommen, die dann wiederum eine Reihe von misslichen Konsequenzen nach sich ziehen.

Eine solche Konsequenz ist, »dass die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich offene ist«<sup>71</sup>. Hier wird die Differenz der verständigen Argumentation unserer Tage zur spekulativen Philosophie der Neuzeit besonders deutlich. Aus der Kreisbewegung des Denkens etwa in Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, die ja einen vernünftigen Schluss abbildet, wird eine lineare Dynamik endlicher Entitäten. Aus der echten Unendlichkeit, die gerade nicht in der fortgesetzten Sum-

<sup>70</sup> MAGNUS STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 256 (Hervorhebung im Original).

<sup>71</sup> PRÖPPER, *Gott hat auf uns gehofft* (s. Anm. 66), 316.

mierung von Endlichkeiten besteht, wird eine schlechte Unendlichkeit des Und-so-weiter, in dessen Fortschreiten Gott selbst eingebunden wird. Die Vernunftlogik, die Gegensätze auf einer höheren Ebene zu versöhnen weiß, weicht einer Verstandeslogik des Entweder-oder, die beide Seiten letztlich begrenzen muss. Der Gedanke einer offenen Geschichte, so plausibel und sympathisch er zu erscheinen vermag (gehört doch der Begriff der Offenheit zu Recht zu den großen positiven Begriffen unserer Zeit), so abgründig ist er in seinen theologischen Konsequenzen: Der Ausgang der Geschichte hinge dann nicht mehr vom ewigen Ratschluss des unwandelbaren Gottes ab, sondern von den stets kontingenten Entscheidungen des Menschen. In letzter Konsequenz bedeutet dies: Ob der Weltenlauf ein gutes oder böses Ende nimmt, läge dann nicht mehr in der Hand Gottes, sondern in der der formal unbedingt freien Menschen. Die Leistung des auf sich selbst gestellten Geschöpfes wäre dann der Maßstab des Heils. Zwar ist der Mensch material bedingt, und damit auch äußerlich von den Kontingenzen der Welt wie auch von der Gnade abhängig, doch das innere Movens der Geschichte ist der formal unbedingt freie Wille des bloßen Menschen. Doch zieht auch Magnus Striet genau diese Konsequenz nicht, wenn er in seinem neuen Buch »Die Gottesschleife« schreibt, dass eine letzte Versöhnung nur von einem allmächtigen Gott zu erwarten sei: »Wer diese Hoffnung nicht mehr hegt, wird nicht mehr damit rechnen können, dass doch noch Gerechtigkeit geschieht und dereinst die unzähligen Tränen abgewischt werden.«

Im Horizont der neuzeitlichen Philosophie war der unendlich Ewige durchaus absolut zeitmächtig, da er sie in seiner Ewigkeit von je her schon ganz umfasst. Gott ist nicht nur Quelle, sondern auch der *Verlauf* und das *Ziel der Zeit*. Die neuzeitliche Vernunft bestand aber gerade darin, eine dialektische Wechselwirkung zwischen Zeit und Ewigkeit anzunehmen. Dabei hat Gott – im Bild gesprochen – das Standbein in der Ewigkeit und das Spielbein in der Zeit. Zur Sicherheit sei angemerkt: es handelt es sich hier um eine spielerische Vorstellung des Verstandes. Dass dieses Spiel auch Ernst zu werden vermag, zeigt die Geschichte Jesu. Nun aber müssen wir sagen, dass im Tod Jesu Gott selbst stirbt; doch ebenso gilt, dass Gott in der Auferstehung den Tod tötet. Dies ist aber nur möglich, wenn Gott *nicht nur* der Zeit und dem Raum unterworfen ist, sondern wenn er *zugleich* der Herr der Geschichte und der Welt bleibt. Die Vorstellung, spielerisch oder ernst, war eben einseitig. Die Ewigkeit ist ebensowenig gegen die Zeit begrenzt, wie Gott nicht gegen den Menschen, Gnade nicht gegen Freiheit. Gott ist über den Gegensatz von Ewigkeit und Zeitlichkeit, Leben und Tod, Gnade und Freiheit erhaben. Nur so wird er zum Retter von Welt und Geschichte. Unsere Hoffnung besteht gerade darin, dass Gott

über alles endliche Vermögen, über alle Freiheit der sterblichen, schwachen und sündigen Menschen hinaus, sich selbst treu bleibt, und uns aus Sünde und Tod rettet.

»Gott hat auf uns gehofft« formuliert Pröpfer mit Charles Péguy. Wenn wir davon ausgehen, dass in unserer Freiheit sich die göttliche Gnade verwirklicht, eben weil der unendliche, ewige Gott nicht gegen die endliche, wandelbare Welt begrenzt ist, dann dürfen wir dies durchaus mit Péguy sagen. Wenn wir aber von einer absolut unbedingten, weil von ihrem göttlichen Grund entkoppelten Freiheit ausgehen, dann wird es einseitig. Denn wenn Gott nicht wissen kann, ob wir diese Hoffnung erfüllen oder nicht, dann kann er es nur glauben, und wir können der Formulierung Péguys hinzufügen: *Gott hat an uns geglaubt*. Was aber bleibt dann von der Hoffnung des Menschen, der an seine Grenzen kommt? Was aber bleibt vom Glauben des Menschen, der auf sich selbst gestellt nicht mehr weiter weiß? Was bleibt von der unwandelbaren Treue und Liebe Gottes? Nichts als der Mensch in seinem Elend. Niemand hat deutlicher gemacht als Paul Celan in seinem Gedicht *Tenebrae*, dass ein den Menschen *vollkommen* ausgelieferter Gott nur noch zu beten vermag: »Bete Herr / Wir sind nah.« Zu wem aber könnte Gott in der absoluten Gottesfinsternis beten? Zu den Menschen? Zu den Peinigern Gottes? Die Beschneidung von göttlicher Allmacht, Allwissenheit und Ewigkeit führt zwar zu einer Entlastung Gottes, doch zugleich in die existenzielle Schwärze der Melancholie einer in sich verfangenen Endlichkeit. Doch bleiben diese Gedanken auch rein logisch betrachtet unbefriedigend, wie besonders aus der analytisch geprägten Diskussionslage deutlich wird.

## 2.2 Die anglophone Debatte

Gerade in der englischsprachigen Philosophie und Theologie gibt es derzeit heiße Diskussionen um die Attribute Gottes, besonders um die Frage nach der Unwandelbarkeit bzw. Ewigkeit. Die »Temporalisten« oder »Sempiternalisten« vertreten eine relative, weil zeitliche Unendlichkeit Gottes, lehnen eine absolute, zeitenthobene Ewigkeit Gottes jedoch ab. Vor allem durch den Gründervater der Prozessphilosophie Alfred North Whitehead sind wohl Gedanken bezüglich der Geschichtlichkeit Gottes in die anglophonen Diskussionen eingeflossen. Am radikalsten betonen die heutigen Prozesstheologen die Zeitlichkeit Gottes. Ähnlich, wenn auch an entscheidendem Punkt anders, postuliert der *Open Theism* die göttliche Temporalität. Damit nähern sie sich der Position der Pröpperschule an. Allen drei Richtungen gemeinsam ist das Hauptargument für eine Beschränkung sowohl der Ewigkeit Gottes wie auch seiner Allwissenheit und Allmacht,

nämlich die Behauptung einer quasi-absoluten menschlichen Freiheit, die mit dem Gedanken des allwissenden ewigen Gottes nicht zusammengehe. Zugleich grenzen sich beide anglophonen Richtungen gegen ein theologisches Konstrukt namens »klassischer Theismus« ab, als dessen Hauptvertreter Theologen des Mittelalters ausgemacht werden.<sup>72</sup> Andererseits argumentiert gerade auch die analytisch geschulte Theologie mit Argumenten etwa des Anselm von Canterbury oder Thomas von Aquin für eine Wiedergewinnung der Ewigkeit Gottes; besonders zu nennen sind die eher an Thomas von Aquin orientierte Eleonore Stump und der eher an Anselm von Canterbury ausgerichtete Brian Leftow. Hier werde ich mich besonders auf jüngere deutsche Autoren stützen, die angloamerikanische Denkmuster aufnehmen. Für die Prozesstheologie kommt Julia Enxing in den Blick, für die *Open View Position* Johannes Grössl, und für die eternalistische Gegenposition Thomas Schärfl, der Brian Leftow nahe steht.

### 3 Neuere Prozesstheologie und Open Theism

Die gemeinsame Basis der Überlegungen ist ein sogenanntes libertarisches Freiheitsverständnis, das auf dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten beruht. Ich muss zu einem bestimmten Zeitpunkt  $t^2$  die Wahl zwischen den Alternativen  $A^1$  und  $A^2$  haben.<sup>73</sup> Diese Definition gab es bereits bei Thomas von Aquin, wenn er bezüglich des *liberum arbitrium* forderte, dass es nicht auf eines festgelegt sein dürfe (*non determinatum ad unum*). Die Entscheidung kann bzw. muss nun aber ausschließlich auf meinen freien Willen zurückgehen. Insofern ist dieses Freiheitsverständnis quasi erstursächlich. Dass die absolute *power of contrary choice* ein Verständnis endlicher Freiheit ist, das die Souveränität Gottes gefährden könne, haben Kritiker durchaus bemerkt.<sup>74</sup> Allerdings scheinen diese Kritiker mit dem oben angedeuteten neuzeitlichen Verhältnis zweier erstursächlicher Freiheiten, die sich in Wechselwirkung oder Gemeinschaft befinden, kaum vertraut zu sein. Entsprechend wird dogmatisch von einer Inkompatibilität zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit ausgegangen. Beide sind unvereinbar. Bezogen auf das (verursachende) Vorherwissen Gottes bedeutet dies: Kennt Gott meine Entscheidung bereits zum Zeitpunkt  $t^1$  (ich

<sup>72</sup> Zu dieser Begrifflichkeit siehe RUHSTORFER, Vom Einen reden oder schweigen (s. Anm. 218).

<sup>73</sup> Vgl. GRÖSSL, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 470.

<sup>74</sup> Vgl. JOHN FRAME, No Other God. A Response to Open Theism, Phillipsburg 2001, 120; GRÖSSL, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 473.

wähle A<sup>1</sup>), dann habe ich nicht mehr die Option (A<sup>2</sup>). Die Möglichkeit der Kompatibilität wird explizit ausgeschlossen, weil sie nicht leiste, was sie verheiße, nämlich die Vereinbarkeit von Gottes Vorherwissen und freiem Willen denkbar zu machen.<sup>75</sup> Im Rahmen einer reinen Verstandeslogik ist dies ja auch durchaus nicht möglich, da hier eine Distinktion zwischen zwei *endlichen* Alternativen den Ausschluss der jeweils anderen impliziert. Das Vorherwissen Gottes führe also notwendig in den Determinismus. Julia Enxing schreibt bezogen auf Charles Hartshorne:

»Selbst wenn Gott außerhalb von raum-zeitlichen Kategorien existiert und keine Prozesshaftigkeit erfährt, wie Thomas von Aquin behauptet, so folgt aus der thomistischen Annahme, dass Gott weiß, welche möglichen Eigenschaften sich verwirklichen, dass diese sich notwendig verwirklichen müssen.«<sup>76</sup>

Deshalb folgert Enxing, dass unter der Bedingung des Vorauswissens Gottes die freie Entscheidung nur eine Illusion sei.<sup>77</sup> Wenn Gottes vollkommenes und untrüglisches Wissen enthalte, dass ich morgen ein Eis esse, dann könne ich unmöglich morgen kein Eis essen. Deshalb kann ich mich morgen auch nicht mehr frei entscheiden. Könnte ich morgen doch *kein* Eis essen, dann hätte sich Gott getäuscht, was *per definitionem* nicht sein kann.<sup>78</sup> Deshalb, so wird gefolgert, sei es notwendig, dass Gott die zukünftigen kontingenten Dinge nicht vorhersehen könne. Gott wisse zwar alles Wissbare, aber die Zukunft sei, insofern sie dem freien Willen und der Kontingenz unterliegt, für Gott nicht wissbar. Durch diesen Kunstgriff kann man vordergründig weiterhin an der Allwissenheit Gottes festhalten.<sup>79</sup> Mit dem Wissen wird aber Gott als solcher schlechthin temporalisiert. Gott ist im Werden. Gottes Ewigkeit wird im Temporalismus auf die endlose Dauer von Zeit – Sempiternität – reduziert. Letzteres bezeichnet eine endlose Zeitdauer, im Sinne der schlechten Unendlichkeit Hegels.

Bevor wir aber zu einer Kritik der Inkompatibilität und Temporalität kommen, gehen wir kurz auf die verschiedenen Konsequenzen für das

<sup>75</sup> Vgl. GRÖSSL, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 472.

<sup>76</sup> JULIA ENXING, Gott im Werden. Die Prozesstheologie Charles Hartshornes, Regensburg 2013, 76.

<sup>77</sup> A. a. O. DONALD W. VINEY, The Varieties of Theism and the Openness of God. Charles Hartshorne and Free-Will Theism, in: The Personalist Forum 14,2 (1998), 199–238, 218; CHARLES HARTSHORNE, The Logic of Perfection, La Salle 1991, 23.

<sup>78</sup> Vgl. ENXING, Gott im Werden (s. Anm. 76), 6.

<sup>79</sup> Vgl. ARMIN KREINER, Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg u. a. 2006, 343–370; ENXING, Gott im Werden (s. Anm. 76), 139–161.

Gott-Welt-Verhältnis ein, welche die Prozesstheologie und der *Open View Theism* ziehen.

### 3.1 Prozesstheologie

In Abgrenzung vom »klassisch theistischen« Schöpfungsbegriff verzichtet die Prozesstheologie auf den Gedanken einer *creatio ex nihilo*. Dem Akt der Schöpfung geht eine amorphe und diffuse Materialität voraus, die im Wesentlichen mit Gott koexistent ist. Die Welt als geordneter Kosmos resultiert aus dem Einwirken Gottes auf die Materie. Dabei können die konkreten Vorstellungen bezüglich der Entstehung der Welt in den verschiedenen Schulen der Prozesstheologie noch einmal sehr unterschiedlich sein.<sup>80</sup> In unserem Zusammenhang kommt es vor allem darauf an, dass eine Rückwirkung der geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott postuliert wird. Er kann von Geschöpfen berührt, beeinflusst und verändert werden. Es kommt damit eine besondere Interaktion Gottes mit der Welt ins Spiel. Damit ergäbe sich eine gewisse Nähe zur prinzipiellen Relation der Wechselwirkung, wie sie der Neuzeit zu Grunde liegt. Die prozesstheologisch gedachte Welt bleibt aber insofern im Letzten *selbstständig*, da sie immer schon von absolutem Eigenstand ist, geht doch die Materie der Schöpfung wie gesagt voraus. Zwar befindet sich diese mit Gott gleichursprüngliche Welt auch *in Gott*. Diese Variante des »Pantheismus«<sup>81</sup> verzichtet aber im Unterschied etwa zu Fichte und Hegel auf eine dialektische Einheit in Unterschiedenheit, gemäß dem spekulativen Grundsatz der Identität von Identität und Differenz. Im Idealismus gibt es keine *absolute* Gegenständigkeit der Welt zu Gott, vielmehr ist sie vom Absoluten als *relativ* Selbstständige gesetzt. Doch statt dieser *vernünftigen* All-Einheit bleibt es im prozesstheologischen Umfeld bei einer *verständigen* Entgegensetzung von Quasi-Endlichkeiten. Eben weil sie gegeneinander begrenzt sind, handelt es sich um zwei quasi-absolute. Durch diese faktische Urrelation zweier unabhängiger Prinzipien driftet der Gedanke paradoxerweise in die Nähe des antiken Dualismus, der zwei im Grunde unvermittelte quasi-absolute Prinzipien annimmt: das geistige (Gott) und das materielle (Welt).

<sup>80</sup> Vgl. CATHERINE KELLER, *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis 2008 (Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg u. a. 2013); SALLIE MCFAGUE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; CHARLES HARTSHORNE, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago / New York 1941.

<sup>81</sup> Vgl. JOHN W. COOPER, *Pantheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006, bes. 178–193.

Die prinzipielle Dualität herrscht aber nicht nur zwischen Gott und Welt, sondern auch in Gott selbst. Folglich unterscheidet Charles Hartshorne in Gott zwei Perfektionen. Die absolute Perfektion umfasst die Güte, die Liebe und somit seine ethische Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit ist grundsätzlich unwandelbar. Bezogen auf diese Qualitäten erhält sich die Ewigkeit. Die relative Perfektion nun betrifft alle anderen Aspekte bzw. Attribute Gottes wie Wissen, (konkreter) Wille, Macht und Schönheit. Diese befinden sich in permanenter Wechselwirkung mit der Welt und sind von daher veränderlich. Idealerweise befinden sich die relativen Vollkommenheiten in einem Prozess endloser Selbstüberbietung.<sup>82</sup> Gott ist gerade nicht »*actus purus*«, sondern unendliche »Potenz«, die sich in endlosem Fortschritt selbst verwirklicht. Wobei freilich nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Welt Gott in diese Entwicklung behindert. Wir kommen gleich noch einmal darauf zurück.

Prinzipiell nimmt Hartshorne in Gott selbst zwei Pole an. Die »Dipolarität Gottes« umfasst die beiden Seiten »Permanenz, Einheit, Aktivität, Notwendigkeit, Unabhängigkeit, Aktualität, Absolutheit und Abstraktheit« sowie »Veränderung, Vielheit, Passivität, Möglichkeit, Abhängigkeit, Potentialität, Relativität und Konkretheit«.<sup>83</sup> Zwar betont Hartshorne ausdrücklich, dass *beide Pole der eine Gott* seien und dass diese Pole nicht als abtrennbare Teile aufgefasst werden dürfen, allerdings wird nicht klar, wie hier die Gültigkeit des Verstandesprinzips, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, nicht doch in Frage gestellt wird – allerdings in einer Weise, die *nicht* auf eine höhere dialektisch-vernünftige Einheit zielt. Denn es wird lediglich gefordert, dass sich die Prädikate (unwandelbar – wandelbar) nicht *innerhalb eines Poles* widersprechen dürfen. Wenn allerdings Gott doch letzte persönliche Einheit sein soll, dann muss von ihm im Ganzen eine eindeutige Prädikatisierbarkeit gefordert werden. Entweder ist Gott als Ganzer (weil eben unteilbar!) unwandelbar oder er ist wandelbar (wenn auch nur ein Aspekt wandelbar ist). Wie wir gesehen haben, gäbe es die andere, neuzeitlich-metaphysische Variante, der Hartshorne hier sehr nahe kommt, diese aber besagt, dass beide Seiten letztlich nur »vorübergehend« getrennt werden können und letztlich in eine höhere Einheit aufgehoben werden bzw. von je her sind. Die anfängliche Identität Gottes ist seine Ewigkeit, die ihr entspringende Differenz die Zeitlichkeit.

<sup>82</sup> Vgl. ENXING, *Gott im Werden* (s. Anm. 76), 65.

<sup>83</sup> DANIEL DOMBROWSKI, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*, Albany 1996, 20 (zit. n. ENXING, *Gott im Werden*, 69). Vgl. dazu JOHN B. COBB / DAVID R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, 47f., 68.

Und die vollendete Identität ist die Synthese von Zeit und Ewigkeit. Die letzte Identität, in welcher die Differenz von Zeit und Ewigkeit aufgehoben ist, kennt aber keinen endlos fortschreitenden Prozess mehr, vielmehr ist sie der anfängliche Ort der Ewigkeit selbst, da sie letztlich die Zeit immer schon umfasst und ihr nicht total entgegengesetzt werden kann. Diese ewige Identität von Zeit und Ewigkeit wird – so weit ich sehe – allerdings von der Prozesstheologie gerade bestritten. Es bleibt also bei einer letzten Differenz zwischen Permanenz – wohlgemerkt nicht Ewigkeit – und Veränderung, Gott und Welt, göttlichem Einfluss und Freiheit des Menschen.

Die Geschichte ist offen, und sie bleibt offen. Eine letzte Vollendung der Welt in Gott ist prinzipiell undenkbar, statt dessen ist von einem unendlichen Prozess der Veränderung auszugehen, wobei letztlich *problematisch* – im strengen Sinn des Wortes – bleibt, ob diese Veränderung auch eine fortschreitende eschatologische Verbesserung ist. Da die Freiheit der Geschöpfe absolut ist und das libertarische Freiheitsverständnis stets zwei alternative Optionen hat, bleibt auch der Ausgang der Geschichte notwendigerweise offen! Die Geschichte kann gut ausgehen, sie muss aber auch schlecht ausgehen können, und zwar im Ganzen. Nicht nur muss der Mensch aus einer letzten Skepsis gegenüber den eigenen Vermögen, die ja auch in einem kompatibilistischen Modell maßgeblich bleiben, sein Heil »mit Furcht und Zittern« (Phil 2,12) wirken, vielmehr ist jene Hoffnung auf die das »Wollen und Vollbringen« (Phil 2,13) des Menschen umfassende Macht Gottes prinzipiell ausgeschlossen. Die Allmacht Gottes hat ihre absolute Grenze am Tun und Lassen des Menschen. Damit aber ist die Aussage von 1 Kor 4,7 auf den Kopf gestellt, und an Stelle von »damit sich niemand seiner Werke rühme« müssen wir sagen: »Jeder ist seines Glückes Schmied«. Und nach Maßgabe der alternativen Möglichkeiten: »Jeder muss auch seines Unglückes Schmied sein können.«<sup>84</sup>

Unter der Prämisse der Kompatibilität von Gnade und Freiheit kann der freie Mensch immer auf die ihm unverfügbare Gnade Gottes hoffen – über seinen eigenen guten Willen hinaus (Phil 2,13). Wer aber wie die Prozesstheologie von der Inkompatibilität ausgeht, muss nicht nur für das Individuum mit der Möglichkeit des Bösen und damit des Scheiterns rechnen, sondern damit, dass Gott die Schöpfung als Ganze entgleitet. Ein »unilateraler Eingriff« Gottes (der im kompatibilistischen Modell immer auch eine Aktivierung der Freiheit bedeuten kann) als Garant des Heils wird definitiv ausgeschlossen. Da der Weltenlauf für die Prozesstheologie

<sup>84</sup> Kritisch gegenüber der Prozesstheologie auch KREINER, Das wahre Antlitz Gottes (s. Anm. 79), 333–337.

niemals endet, scheint die Frage nach dem guten Ausgang des Ganzen letztlich unerheblich zu sein. Doch auch der unendliche Prozess als solcher bleibt abhängig von der stets spontanen Wahl der Geschöpfe, nicht aber vom Heilswillen Gottes, der zwar seine Geschöpfe zur Vollendung »lockt«, aber der das Folgen der Geschöpfe nicht bewirken kann. Nicht nur, dass Gott die Zukunft der Geschichte nicht wissen kann, er kann sie auch nicht definitiv beeinflussen.<sup>85</sup> Gerade die Prozesstheologie vertritt eine spezielle Variante des doppelten Ausgangs: Wir dürfen nicht nur mit einer unendlichen Aufwärtsspirale zur je größeren Fülle des Lichts, Glücks und des Lebens rechnen, sondern müssen auch eine endlose Abwärtsspirale in Betracht ziehen.

### 3.2 *Open Theism*

Der Offene Theismus findet sich in einem spannungsreichen Verhältnis zur Prozesstheologie, das von der radikalen Betonung der Unterschiede bis hin zur Feststellung wesentlicher Gemeinsamkeiten geht.<sup>86</sup> Ein grundlegender Unterschied besteht darin, dass der offene Theismus zwar das göttliche Wissen von der Zukunft ausschließt, aber ein unilaterales rettendes Eingreifen Gottes zur Rettung der Welt für denkbar hält. Johannes Grössl jedenfalls betrachtet das Schöpfungsverständnis des *Open View* als »orthodox« im radikalen Gegensatz zur Prozesstheologie, da hier die Kontingenz der Schöpfung ebenso geleugnet werde wie die Rettungsmacht Gottes. So kann er die These formulieren: »Gott erschuf die Welt aus dem Nichts und kann einseitig [souverän] in sie eingreifen, wie es ihm gefällt.«<sup>87</sup> Doch wie im Prozessdenken werden auch hier in Gott zwei Pole postuliert, einerseits seine »Natur und sein Charakter«, andererseits seine »Handlungen und Beziehungen«.<sup>88</sup> Seine wesentlichen Charaktereigenschaften wie Güte, Liebe und Barmherzigkeit sind unwandelbar, die Beziehungsseite aber nicht. Durch den Schöpfungsakt verändert sich Gott, da er zum Geschaffenen in eine Beziehung tritt und die Geschöpfe, denen er die Würde der Ursächlichkeit mittelt, nun auf ihn einwirken können. Damit diese Rückwirkung Gottes aber eine offene Interaktion wird, muss Gott

<sup>85</sup> Wie schon mehrmals erwähnt, bleibt auch bei Thomas die Wahl erhalten, allerdings werden die Menschen das Gute wählen: nicht weil sie nicht anders können, sondern weil sie nicht anders wollen. Die Notwendigkeit Gottes und seines Vorwissens ist von absolut anderer Art als jede Form geschöpflicher *necessitas*.

<sup>86</sup> Vgl. ENXING, Gott im Werden (s. Anm. 76), 240–294.

<sup>87</sup> GRÖSSL, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 475.

<sup>88</sup> CLARK PINNOCK, Most Moved Mover. A Theology of God's openness, Grand Rapids 2001, 86.

seine Allwissenheit einschränken.<sup>89</sup> Freilich bleibt auch hier die Argumentation eher thetisch als logisch, wenn formuliert wird:

1. Es existieren freie Wesen.
2. Freiheit verlangt wahre Kontingenz (*power of contrary choices*).
3. Gottes Vorherwissen und die Kontingenz von Entscheidungen sind unvereinbar.
4. Gott weiß freie Entscheidungen nicht voraus (aus 1,2,3).

Die Inkompatibilitätsthese (3.) ist auch hier eher dogmatisch vorausgesetzt als bewiesen. Bezüglich des Unwissens Gottes werden zwei Möglichkeiten durchgespielt: die eine geht von einem freiwilligen Nichtwissen (*voluntary nescience*) aus (Adam Clarke u. a.), die andere von einer logischen Unmöglichkeit des Wissens der Zukunft (William Hasker). Im ersten Fall *will* Gott die Zukunft nicht wissen, im zweiten *kann* er es nicht. Indem sie von der kontraintuitiven Möglichkeit Gottes, Wissen abzublenden oder zu vergessen (Fall 1), absehen, berufen sich die meisten Vertreter des *Open View Theism* auf die Unmöglichkeit, Zukunft zu wissen. Aus der Definition von Kontingenz folgt die Unwissbarkeit von Zukunft. Die Definition lautet:

»Eine Aussage A über ein zukünftiges Ereignis E ist kontingent zum Zeitpunkt t, wenn es zum Zeitpunkt t weder notwendigerweise wahr noch notwendigerweise falsch ist, dass E eintreten wird.«<sup>90</sup>

Doch hängt auch hier die Logik wieder an zwei Prämissen: 1. Gott weiß die Zukunft, wie ein Hellseher, er blickt in die Zukunft  $t_2$  von einem Zeitpunkt  $t_1$  aus. Und nicht: Auch die Zukunft ist für den ewigen Gott immer schon (auch) vergangen. 2. Gottes Wissen vermag die Differenz von notwendig und kontingent nicht noch einmal zu umfassen wie unser Gedächtnis freie und unfreie Taten umfasst, ohne die Freiheit einzuschränken. Klar ist, dass das einfach vorgestellte Vorherwissen eines endlichen und zeitlichen Geistes eine derartige Konsequenz nach sich zieht. Doch ist das Wissen Gottes über die Unterschiede der Zeit ebenso erhaben wie über den der Notwendigkeit und Freiheit. Gemäß dem spekulativen Satz von der Identität von Identität und Differenz wäre eine unendliche Notwendigkeit »N (Gott)« denkbar, die die endliche Notwendigkeit »N (Welt)« ebenso umfasst wie die Freiheit »F (Welt)«. Wobei auch hier noch einmal die patristisch-scholastische Lösung (Transzendenz Gottes plus hypothetische Ursachenordnung) und die neuzeitliche Variante (absolute

<sup>89</sup> Vgl. GRÖSSL, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 479.

<sup>90</sup> A. a. O., 480.

Freiheit in gott-menschlicher Gemeinschaft) zu unterscheiden wäre.<sup>91</sup> Dies ist deshalb denkbar, weil die unendliche Vollkommenheit und vollkommene Unendlichkeit Gottes endliche Entgegensetzungen hinter sich lässt. Und weil die Ewigkeit Gottes den Unterschied der Zeitenfolge in sich aufhebt.

Dagegen Grössl: »Ein offener Theist vertritt also die Ansicht, das Gott die Zukunft nicht kennt, weil sie – auch für ihn – noch nicht existiert.«<sup>92</sup> Die Nichtexistenz der Zukunft hat ihren sachlichen Grund in der Absicht der offenen Theisten, an der Allwissenheit Gottes insofern festzuhalten, als Gott alles *Wissbare* wisse. Sie existiert aber nicht für ihn, weil sie, falls sie für ihn existierte, die endliche Freiheit verunmöglichte. Also ist auch hier die Inkompatibilität der Grund für die Beschränkung Gottes. Die Unvereinbarkeit ist aber ein unbewiesenes Axiom. Dass jedoch Kontingenz als solche wissbar ist, lässt sich – wie gesagt – durch Verweis auf das Wissen von Vergangenen zumindest nahelegen. Gewiss weiß Gott die Dinge nicht (nur) nach Art von Vergangenen (auf Grund von Erfahrung). Doch wie Vergangenes als Kontingentes gewusst werden kann, ohne dass dessen Kontingenz zerstört wird, weiß Gott Kontingentes von je her – nicht nur ohne diese zu zerstören, sondern gerade, indem er sie setzt. Dieser Gedanke ist zumindest prinzipiell nicht unlogisch – immer unter der Voraussetzung, dass Gott keine endliche Größe ist und er die Zeitfolge panentheistisch umfasst. Das heißt, dass er zukünftige freie Ereignisse wie vergangene freie Ereignisse wissen kann, ohne deren Freiheit zu zerstören. Aus der neuzeitlichen Perspektive wäre hinzuzufügen, dass die menschliche Freiheit und menschliche Vernunft nicht gegen den Willen und das Wissen Gottes begrenzt sind, sondern mit diesem dialektisch zusammenfallen, weil in Gott selbst Freiheit/Kontingenz und Notwendigkeit letztlich aufgehoben sind. Anders gewendet: Eine in wahrer Freiheit vollbrachte Tat ist das Ereignis der Ewigkeit. Gott selbst ist der ewige Prozess, der Prozess der Ewigkeit. Gott kann den Gegensatz zu sich setzen und doch im Anderen zu sich kommen. Hören wir noch einmal Fichte:

»[D]as absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht aller-

<sup>91</sup> Siehe in diesem Kapitel die Ausführungen zu Thomas und Fichte.

<sup>92</sup> Grössl, Gott als Liebe denken (s. Anm. 2), 481.

dinge sich in seinem Daseyn — von sich in seinem Seyn, und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.«<sup>93</sup>

Die Differenz von Zeit und Ewigkeit, menschlicher Freiheit und göttlicher Tat ist ebenso wirklich, wie ihre tiefere Einheit wahr ist. Diese Spannung drückte das Hegelsche Wort von der »Aufhebung« aus. Der *Open View Theism* scheint dieses Wort allerdings nicht im dreifachen Sinn von *beseitigen*, *auf eine höhere Ebene heben* und *bewahren* anzunehmen, sondern nur im Sinne des Beseitigens und der Negation. Gott hebt menschliche Freiheit auf, bedeutet deshalb lediglich, er vernichtet sie, nicht aber, er hebt sie auf eine höhere Stufe und bewahrt sie in ihrer Vollendung auf.

Nirgendwo wird die einseitige Endlichkeit Gottes deutlicher als in der Betonung seiner Zeitlichkeit, wenn Grössl postuliert: »Gott ist essenziell zeitlich.«<sup>94</sup> Dabei wird die Zeit Gottes von der Zeit der Schöpfung in gewissem Sinn unterschieden. Letztere entwickelt sich aber parallel zur Zeit Gottes. Nur so sei eine »Interaktion von Gott und Mensch denkbar, die für ein christliches Gottesbild essenziell ist.«<sup>95</sup> Das ist freilich erst einmal die Frage. Ebenso erstaunlich wie der Inhalt sind auch die formale Gewissheit und Ausschließlichkeit, mit der die Behauptungen als allein »logische« vorgetragen werden. Die Verzeitlichung Gottes hat zur Konsequenz, dass Gott nicht einmal seine eigene Zukunft kennt, da ja Zukunft angeblich nicht wissbar ist. Dennoch kann Gott wie gesagt weiterhin als allwissend postuliert werden, weil die Zukunft ja keinen Wahrheitswert hat, mithin prinzipiell nicht wissbar ist, alles Wissbare aber weiterhin von Gott gewusst wird. Gottes Wissen und letztlich er selbst entfaltet sich parallel zur Weltgeschichte. Stets wird er von den Entwicklungen der Dinge überrascht. Gott lebt riskant. Gott kann aber auch sich selbst überraschen, da er an einem Zeitpunkt  $t_1$  noch nicht wissen konnte, dass er zum Zeitpunkt  $t_2$  die Welt erschaffen würde. Im Übrigen würde das Vorherwissen Gottes auch grundsätzlich seine eigene Freiheit einschränken. Denn wenn Gott heute wüsste, was er morgen tut, wäre er morgen nicht mehr frei, da sein (Vorher-)Wissen ihm seine *contrary choice* nehmen würde.

Nebenbei bemerkt: Freilich müssten wir noch fragen, ob Gott im libertarischen Sinn nur dann frei sein kann, wenn er (*power of contrary choice*) die Möglichkeit zum bösen Handeln hat. Ein Gott, der nicht sündigen kann, wäre nicht frei. Da aber ein freier Gott mehr Vollkommenheiten hat als ein unfreier Gott, ist ein Gott, der sündigen kann, größer als

<sup>93</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben* (s. Anm. 241), 512.

<sup>94</sup> GRÖSSL, *Gott als Liebe denken* (s. Anm. 2), 482.

<sup>95</sup> A. a. O., 483.

ein Gott, der dies nicht vermag. Ist also auch der christliche Gott jenseits von Gut und Böse? Da Gott als kombinatorischer *master mind* auch alle Möglichkeiten kennt<sup>96</sup>, scheint auch die Vermutung zu gelten: Gott ist nichts Menschlich-Allzumenschliches fremd. Zu den allzumenschlichen Eigenschaften gehört es auch, dass wir wegen unserer Beschränktheit unvermeidlich immer wieder Risiken eingehen müssen. Auch Gott liebt das Risiko. So ist er schon mit der Schöpfung ein kosmisches Risiko eingegangen, das er in keiner Weise absehen konnte. Da Gott allerdings alle Möglichkeiten kennt, konnte er sich gewissermaßen auf jeden möglichen Weltenverlauf einstellen und damit nicht nur einen Plan B entwerfen, falls die Dinge aus dem Ruder laufen, sondern auch einen Plan C, D, ... n+1. Dieses virtuelle Wissen um alle Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten ist Teil von Gottes »ewigem Wissen« – ewig, weil nicht auf Gottes Erfahrung mit der Wirklichkeit beruhend. Der *eine* (!) Gott, der allem Anschein auch in der Open-View-Theologie einen ewigen (!) Pol mit virtuellem Wissen hat, birgt auch eine zeitliche Abteilung in sich. Der »ewigen« (sic!) Intelligibilität Gottes ist allerdings das zeitliche Wissen verschlossen. Wie das logisch möglich sein soll, ist freilich die Frage. Es wäre denkbar, dass es in Gott zwei vollkommen getrennte Festplatten gibt, eine ewige und eine zeitliche. Es wäre aber auch ein göttliches Zwiedenken denkbar: dass Gott vor sich selbst verheimlicht, was er nicht wissen kann (*voluntary nescience*). Oder: die Rede von der Ewigkeit Gottes ist letztlich doch vollkommen zu tilgen, dann aber ist Gott der reine Mitläufer der Welt, der zwar alle möglichen Pläne zur Steuerung des Weltenlaufs entwerfen kann, aber doch letztlich dem Treiben seiner Geschöpfe zusehen muss, will er die Freiheit nicht sabotieren (»[...] die Geister, die ich rief [...]«). Zwar postuliert etwa Gregory Boyd,<sup>97</sup> dass das Risiko der Katastrophe im Ganzen »extrem klein war«,<sup>98</sup> doch müssten wir streng genommen weiterhin damit rechnen. Wenn aber der *Open View Theism* dann doch postuliert, dass das »Scheitern der Welt« ausgeschlossen wird,<sup>99</sup> weil der »große Hexenmeister« schließlich noch irgendwie eingreift, dann wird zuletzt die vielbeschworene Logik doch auf dem Altar der Frömmigkeit geopfert. Wie der *Deus ex machina* steht plötzlich Jesus Christus im Raum, der unilateral aktiv wird, um die wildgewordenen wasserschöpfenden Besen zu besänftigen.

<sup>96</sup> A. a. O., 485, These 5.

<sup>97</sup> Vgl. GREGORY BOYD, *God of the possible. A biblical introduction to the open view of God*, Grand Rapids 2000, 151.

<sup>98</sup> GRÖSSL, *Gott als Liebe denken* (s. Anm. 2), 487.

<sup>99</sup> A. a. O.

#### 4 Neuerer Eternalismus

Die Kritiker am Eternalismus verweisen darauf, dass, wenn Gottes Vorherwissen ewig gedacht würde und Gott folglich streng genommen nicht zeitlich aufgefasst werden und daher keinen Zeitindex tragen dürfe, dadurch das Problem noch nicht gelöst werde, sondern sich verschärfe, weil gerade so eine Festlegung der Zeit aus der Ewigkeit heraus gegeben sei.<sup>100</sup> Thomas Schärfl, der selbst einen neuen Eternalismus vertritt, zeigt zunächst mit Rückgriff auf Linda Zagzebski klar und ausführlich die innere Logik der Kritik auf.<sup>101</sup> Die innerste Mitte der Argumentation steckt in der Formel:  $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$ . Diese besagt in einfachen Worten: Gottes Vorherwissen ( $p$ ) ist notwendig, und zugleich: es ist notwendig, wenn Gott etwas weiß ( $p$ ), dann ist es auch so ( $q$ : ich esse ein Eis); daraus folgt, dass  $q$  (Eisessen) notwendig ist. Entscheidend ist also der hier postulierte »Transfer von Notwendigkeit« vom Vorherwissen auf die reale Existenz eines Sachverhalts. Es ist bemerkenswert, dass auch bei Schärfl die alte Unterscheidung von absoluter (*necessitas consequentis*) und bedingter Notwendigkeit (*necessitas consequentiae*) nicht aufgegriffen wird.<sup>102</sup> Erstere Notwendigkeit entspricht der soeben erläuterten Formel:  $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$ . Auch Schärfl scheint daran festzuhalten, dass die *necessitas consequentis* im Grunde die einzig denkbare Variante darstellt, da sie »ein modallogisches Axiom reflektiert, das in allen höheren modallogischen Systemen gilt:  $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$ «. <sup>103</sup> Dies ist der besagte Transfer von Notwendigkeit. Mit einem Verweis auf eine Strategie Peter van Inwagens hält Schärfl es lediglich für möglich, diesen Transfer dadurch zu unterlaufen, dass ich den »Nicht-Wahl-Operator in einen Nichtverantwortlichkeits-Operator verwandle«<sup>104</sup>. Allerdings gewinne ich durch die Verschiebung der Wahl zur Verantwortung gerade nicht das Freiheitsverständnis, das nicht »*determinatum ad unum*« ist und folglich wirklich eine freie Wahl impliziert. Die Option einer prinzipiellen Kompatibilität kommt auch für Schärfl nicht in Frage, weshalb er auch die *necessitas consequentiae* (bedingte Notwen-

<sup>100</sup> A. a. O., 473; MARILYN ADAMS, William Ockham, Notre Dame 1987, 1135.

<sup>101</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: Theologie und Philosophie 88 (2013), 321–339, bes. 328f.

<sup>102</sup> Vgl. THEODOR G. BUCHER, Vorauswissen Gottes und Freiheit. Zu Luthers Missverständnis mittelalterlicher Logik, in: MARKUS LOHRER / ELMAR SALMAN (Hg.), Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung (FS Basil Studer), Rom 1995, 301–328, bes. 303.

<sup>103</sup> SCHÄRTL, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit (s. Anm. 102), 330 Anm. 26.

<sup>104</sup> PETER VAN INWAGEN, The Incompatibility of Free Will and Determinism, in: Philosophical Studies 25 (1975), 185–199; DERS., An Essay on Free Will, Oxford 1986.

digkeit) ebenso wenig thematisiert wie die neuzeitliche Lösung durch die Behauptung einer erstursächlichen Freiheit, die – bei einer guten Entscheidung – die Manifestation Gottes in uns ist. Nur nebenbei stellt er darauf bezogen fest: »Geopfert würde aber in diesem Fall ein starker Begriff von Individualität«. <sup>105</sup> Schärfl geht also davon aus, dass im Falle eines starken Gnadenbegriffs bzw. der Dialektik von Absolutem und Individuum letzteres nur noch eine formale Autonomie besäße. Dass just das neuzeitliche Denken einen bis dahin unerhört starken Begriff von Individualität entwickelt hat und dennoch Gott und individuelle Freiheit ineinander geblendet hat, bleibt unerwähnt. Mit Hilfe von neuzeitlichen Gedanken müsste man die erste Prämisse, die einseitige Notwendigkeit ( $\square p$ ), in Frage stellen und zeigen, dass in Gott Notwendigkeit und Freiheit zusammenfallen, weil Gott nicht anders kann als das zu tun, was er tut, nämlich das in jeder Hinsicht Beste. Vollkommene Freiheit handelt aus innerer Notwendigkeit. Also gilt:  $\square p \wedge \neg \square p$ . Das ist für den Verstand freilich ein blanker Widerspruch. Im neuzeitlichen Verständnis gilt aber gerade: Gott ist die Freiheit. Was aber keinerlei Willkür impliziert. Dieser Gedanke dämmert bereits bei William Ockham, wenn er in Gott die *potentia absoluta* hervorhebt, und er entfaltet sich bis in den Deutschen Idealismus. In der Tat kann neuzeitliches Denken deshalb auch die Begründungszusammenhänge im Sinne der Wechselwirkung oder Gemeinschaft umkehren: *Weil Gott will, will ich*, und zugleich: *Weil ich will, will Gott*. Dieser Gedanke ist dann und nur dann keine Hybris, wenn eine Unterscheidung im Subjekt gemacht wird, nämlich diejenige zwischen dem bloß endlichen und dem unendlichen. Mit Paulus wäre das in religiöser Sprache so zu veranschaulichen: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Christus aber ist der personifizierte Gotteswille. Also ist mein Wille auch der Gotteswille. Bezogen auf die Vorherwissensthematik können wir – scherzhaft – formulieren: <sup>106</sup> »Gott nahm vorgestern auf unfehlbare Weise [ $\square p$ ] an, dass Thomas Schärfl heute in Augsburg einen Vortrag hält [q].« Und zugleich: »Weil Thomas Schärfl heute in Augsburg einen Vortrag hält, nahm dies Gott vorgestern auf unfehlbare Weise an.« Die wahre Tat der Freiheit ist ihrem Kern eine Ekstase der Zeit und das Ereignis der Ewigkeit, weshalb hier zeitliche Abfolgen außer Kraft gesetzt sind.

Die erwähnte mittelalterliche Theorie der *necessitas consequentiae* ist zwar nicht von dialektischer, sondern von hypothetischer Logik und dennoch nicht von leichterem Fassbarkeit für den bloßen Verstand. Sie be-

<sup>105</sup> SCHÄRTL, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit (s. Anm. 102), 327 Anm. 26.

<sup>106</sup> A. a. O., 328.

sagt, dass die Übertragung der Notwendigkeit nicht notwendig, sondern frei gesetzt bzw. gottgewollt ist. Dann ist auch folgender Schluss möglich:  $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow \neg \Box q) \Rightarrow \neg \Box q$ . Das bedeutet, dass die Folge als solche notwendig ist, nicht aber das, was folgt: Gottes Wissen ist unfehlbar. Gott weiß mit unfehlbarem Wissen ( $\Box p$ ), dass etwas aus Nichtnotwendigkeit bzw. Freiheit ( $\neg \Box q$ ) geschieht. Eine *determinatio ad unum* liegt gerade nicht vor, wie Thomas von Aquin nicht müde wird zu betonen. Also geschieht, was Gott weiß, notwendigerweise aus Freiheit. Dieser Schluss ist allerdings nur dann möglich, wenn wir Gott die Macht unterstellen, einen Willen als frei zu verursachen. Freilich impliziert dieser Gedanke etliche grundsätzliche theologisch-philosophische Prämissen, wie wir bei unseren Überlegungen bezüglich der patristisch-scholastischen und der neuzeitlichen Verhältnisse gesehen haben. Entscheidend ist, dass p und q nicht zwei endliche Größen sind. Denn in der Tat folgt aus der oben genannten Gleichung:  $\Box(\neg \Box q)$ . Was oberflächlich betrachtet ein glatter Selbstwiderspruch ist. Dabei ist aber zu bedenken, dass p die Ebene des unendlichen Gottes meint und q die Ebene des Menschen. Die göttliche Notwendigkeit ( $\Box^*$ ) umfasst noch einmal die endliche Notwendigkeit ( $\Box q$ ) und die endliche Kontingenz/Freiheit ( $\neg \Box q$ ). Die Notwendigkeit Gottes ist eben nicht univok von der Notwendigkeit der endlichen Sphäre ableitbar. Vielmehr ist mit der klassischen Analogielehre gesprochen die Unähnlichkeit größer als die Ähnlichkeit. Weshalb es für Gott und *nur für Gott* möglich ist, etwas so zu wollen, dass es frei bzw. kontingent geschieht. Somit ergeben sich zwei Gleichungen, die verdeutlichen, dass wir unterscheiden können: 1)  $\Box^* p \wedge \Box(p \rightarrow \neg \Box q) \Rightarrow \neg \Box q$ , d. h. die freien Entscheidungen ereignen sich zwar gemäß göttlicher Notwendigkeit ( $\Box^*$ ) sicher, aber eben als freie ( $\neg \Box$ ), und 2)  $\Box^* p \wedge \Box(p \rightarrow \Box q) \Rightarrow \Box q$ , d. h. die notwendigen Abläufe ereignen sich sowohl gemäß göttlicher Notwendigkeit ( $\Box^*$ ) als auch gemäß endlicher Notwendigkeit ( $\Box$ ).

So können wir kurzgeschlossen formulieren:  $\Box^*(\neg \Box q)$ . Womit das Problem des glatten Widerspruchs gelöst wäre, da es sich um *zwei verschiedene Notwendigkeiten* handelt, die göttliche, die *identisch ist mit Freiheit*, und die endliche, die der *Gegensatz ist zur Freiheit*. Selbstverständlich bleibt hier eine Spannung erhalten. Doch die ist generell unvermeidbar, wenn wir von Gott, dem Unsagbaren und Unendlichen, sprechen, und mehr noch, wenn wir Gott und Welt in eine Relation bringen. Wenn wir aber diese Spannung ignorieren und so tun, als seien eine Relation von p (Gottes Wissen) und q (menschliches Handeln) das natürliche Verhältnis zweier endlicher Größen, dann ergeben sich die merkwürdigen Konsequenzen für den Gottesbegriff, die wir bereits gesehen haben.

107 In der Tat implizieren beide Varianten, die neuzeitliche und die patristisch-scholastische, einen starken Begriff der Ewigkeit Gottes. Auch Schärtls Versuch einer Entschärfung des Dilemmas postuliert Gottes Ewigkeit. Dabei versucht er, die erste Prämisse der logischen Reihe zu unterlaufen, indem er die zeitlichen Indizes des Satzes bestreitet: »Gott nahm vorgestern auf unfehlbare [ $\square p$ ], an dass Thomas Schärtil heute in Augsburg einen Vortrag hält [ $q$ ].« In einem komplexen Gedankengang entwirft er in Anlehnung an Brian Leftow und Anselm von Canterbury eine Alternative zum boethianisch-thomasischen Ewigkeitsverständnis. Boethius und Thomas fassen nach Schärtil die Ewigkeit zu sehr nach einem Modus der Zeit, nämlich der Gegenwart, auf. Inwiefern freilich der Vorwurf, dass durch die simultane Kopräsenz aller Ereignisse in der Ewigkeit der Begriff eines Vorherwissens streng genommen sinnlos wird, tatsächlich »negativ zu Buche« schlägt, ist die Frage. Zumal gleichzeitig der Vorwurf im Raum steht, dass Gottes ewiges Wissen einer Handlung jedenfalls bereits »vor« dem Zeitpunkt der Handlung existiert haben muss, und damit durch das Vorherwissen die Kontingenz der Handlung zerstört sei. Schärtil unterscheidet also offenkundig nicht die göttlich-unendliche und die weltlich-endliche Notwendigkeit, ebenso wenig werden *necessitas consequentis* und *necessitas consequentiae* unterschieden. Und schließlich kann Schärtil keine in Gott gegründete geschöpfliche Freiheit denken. Deshalb stellt sich für ihn ein Widerspruchsproblem wie bei zwei endlichen Größen.

108 Auch wird nicht ganz deutlich, inwiefern im boethianisch-thomasischen Sinn die Ewigkeit tatsächlich noch »zeitlich« verstanden wird.<sup>107</sup> Zumal Zeit einen Ablauf impliziert, der gerade für Gott ausgeschlossen ist. In der Tat fallen in Gott Vorherwissen und »Nachherwissen« absolut in Eines und können nur vom Standpunkt der Zeit aus unterschieden werden – und dann auch nur rein formal, nicht aber inhaltlich. Für Gott sind sachlich das Vorherwissen, das gegenwärtige Wissen und das Nachherwissen eins. Das gegen Boethius und Thomas in Anschlag gebrachte Verständnis der Ewigkeit betrachtet diese als eine fünfte Dimension, die zu den drei Dimensionen des Raumes und zur Zeit hinzutrete: »Alle Ereignisse haben, so kann man sagen, raumzeitliche Koordinaten und eine Koordinate in der Ewigkeit.«<sup>108</sup> Diese Ewigkeit sei anders als das »immer noch zeitlich unterlegt[e]« Präsens von Boethius und Thomas »ein ewig andauerndes Jetzt, das mit einem zeitlich-präsentischen Jetzt gar nicht in

<sup>107</sup> A. a. O., 334.

<sup>108</sup> A. a. O.

Konflikt kommen kann.<sup>109</sup> Dieser Ansatz mag tatsächlich der »eleganteste und klarste«<sup>110</sup> sein und viel Potential in sich bergen, allerdings wird nicht klar, inwiefern er die Sachlage wesentlich ändert, denn auch hier gilt: »In der Dimension der Ewigkeit gibt es kein Früher oder Später, sondern eine einzige Koordinate, in der alle zeitlichen Ereignisse übereinkommen; die Ordnung der Zeit wird dadurch nicht aufgehoben.«<sup>111</sup> Schon bei Thomas ist die Zeit nicht einfach aufgehoben im Sinne von negiert, sondern sie ist in Gott geborgen, insofern sie aus ihm hervorgeht, von ihm begleitet wird und in ihm endet. Kurz, der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Fassungen (a) »in irgendeinem zeitlich konnotierten Sinn kopräsent mit Gott« und (b) »dank der Dimension der Ewigkeit als zeitliche Ereignisse in der Ewigkeit Gottes da«, wird nicht wirklich klar.<sup>112</sup>

Entscheidend aber ist für Schärfl ohnehin, dass »dieses Sehen Gottes diese Ereignisse kausal nicht beeinflusst«. Damit hält er – wie die Vertreter der Prozesstheologie und des *Open View Theism* – an einem letztlich inkompatibilistischen Ansatz fest und die menschlich-endliche Freiheit bleibt – auch wenn sie vom ewigen Gott gewusst wird – absolute Erstursache. Damit aber gerät auch dieser neuere Eternalismus in dieselben Problemlagen wie schon die anderen beiden Ansätze und wie auch schon die Präperschule. So blickt Gott zwar auf »alle Ereignisse als Teil eines Musters, er sieht die Zusammenhänge des Musters und die Gestalt des Musters, weil alle Teile des Musters in der Dimension der Ewigkeit da sind«. Zugleich aber erscheint er diesem Schauspiel gegenüber als unbeteiligter Zuschauer und nicht als derjenige, von dem der Philipperbrief und in seinem Gefolge die Tradition der Patristik und Scholastik und die Tradition der Neuzeit sprechen.

<sup>109</sup> A. a. O.

<sup>110</sup> A. a. O., 333.

<sup>111</sup> A. a. O., 334f.

<sup>112</sup> Auch für Leftow scheinen die Unterschiede nicht so gravierend zu sein, sonst könnte er seine Vorstellungen nicht mit Boethius veranschaulichen (vgl. a. a. O., 336 Anm. 64), bez. auf BRIAN LEFTOW, *Timelessness and Foreknowledge*, in: *Philosophical Studies* 63 (1991), 309–325, bes. 321–323.

## 5 Ausklang

»*theós gar estín ho energôn en hymín kai to thêlein kai to énergein hyper tês eudokías*« (Phil 2,13).

In der Einheitsübersetzung dieses Gedankens aus dem Brief des Paulus an die Philipper finden wir Spuren des patristisch-scholastischen Verständnisses: »Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus« (Phil 2,13). Der endliche gute Wille des Menschen wirkt mit, allerdings wird er umfasst von der göttlichen Gnade, die ihn eröffnet, trägt und vollendet. Die geschaffene Freiheit wirkt mit und sie weiß sich von Gott gewirkt. In der Lutherübersetzung lesen wir bis heute: »Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen« (Phil 2,13). Hier ist es Gottes Wohlgefallen allein, der das Wollen und Vollbringen wirkt. Aber, wie wir bei der Betrachtung der (protestantischen) Philosophie der Neuzeit gesehen haben, besteht letztlich eine Gemeinschaft zwischen der Freiheit eines (Christen-)Menschen und der Vorsehung und Prädestination Gottes, denn auf jedem freien Menschen ruht das Wohlgefallen Gottes, da allein die unmittelbar gottgewirkte Freiheit gut ist. Hier gilt: Ich setze eine Freiheitsentscheidung, weil ich prädestiniert bin. Und zugleich: Ich bin prädestiniert, weil ich meine Freiheit setze. Wahre Freiheit ist aber nichts anders als ein Modus der Gegenwart Gottes, die wir auch Gnade nennen. Unfreiheit aber ist die Abwesenheit Gottes. Die Disjunktion von göttlichem und menschlichem Handeln lässt zurückdenken an die Sentenz, die wohl auf Ignatius von Loyola zurückgeht und die vielfach im neuzeitlichen Denken rezipiert wurde. Sie lautet: »Vertraue so auf Gott, als ob der Ausgang der Dinge ganz von Dir und nicht von Gott abhinge, wende bei diesen Dingen dennoch so all deine Mühe an, ob du selbst nichts und Gott alles vermöchte.«<sup>113</sup>

Diese kühne, weil vernünftige Aussage bleibt dem analytischen Verstand wohl ewig ein Stein des Anstoßes bzw. eine unannehmbare Paradoxie. Doch nur die ersten beiden eingangs genannten Möglichkeiten, das Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit zu be-

<sup>113</sup> »Sic Deo fide, quasi, rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.« Diese Ignatius von Loyola zugeschriebene Sentenz wurde vom ungarischen Jesuiten Gabriel Hevenesí in den *Scintillae Ignatianae*, Wien 1705 erstmals veröffentlicht. Siehe auch KARL-HEINZ CRUMBACH, Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: *Geist und Leben* 42 (1969), 321–328.

stimmen – die patristisch-scholastische und die neuzeitlich-dialektische –, die beide auf je eigene Weise an der Absolutheit Gottes festhalten, sind wirklich zukunftsweisend, wiewohl die Vermittlung beider eine ungelöste Aufgabe ist, die sich erst heute in aller Klarheit stellt. Meines Erachtens sollten wir endlich aufhören, die Allwissenheit und Allmacht Gottes zu verendlichen oder zu beschränken, und stattdessen die Vorgaben der Tradition kreativ weiterentwickeln, und das heißt heute auch: die Vereinbarkeit der patristisch-scholastischen Ursachenordnung mit der neuzeitlichen Dialektik von Freiheit und Gnade zu zeigen und auf der Basis heutiger philosophischer, theologischer und kultureller Konstellationen weiterzuentwickeln. Mit dieser Aufgabe ist die Vermittlung von »katholischen« und »protestantischen« Einsichten verbunden. Jedenfalls sollten wir nicht hinter sie zurückfallen. Dies empfiehlt auch die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, die die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund 1999 in Augsburg abgegeben haben.